inamo Beiträge

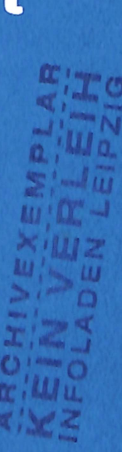
Nr. 2
Sommer 95
DM 10,–

Berichte und Analysen zu Politik und Gesellschaft des Nahen und Mittleren Ostens



Nationalismus und Identität

mit Beiträgen von:
- As'ad AbuKhalil
- Volker Perthes
- Thomas Ruttig
- Michael Friedrich
- Günther Jacob
- Reinhard Hocker
- Klaus Liebe-Harkort
- Ronald Ofteringer



„Westliche" versus „islamische" Frauenrechte?

Interview mit Mehdi Bazargan

INAMO - steht für *„Informationsprojekt Naher- und Mittlerer Osten"*.



ist eine *neue* Zeitschrift, die sich mit Politik, Gesellschaft und Kultur des Nahen und Mittleren Ostens beschäftigt.

inamo hinterfragt *kritisch* die schnellebige Berichterstattung der Medien aus dieser Region und bietet denjenigen Raum, die sonst in Presse, Funk und Fernsehen nicht zu Wort kommen.

inamo will als *Brücke* zwischen Journalismus und Wissenschaft jedem interessierten Leser die Möglichkeit geben, sich *fundiert* über den Nahen- und Mittleren Osten zu informieren.

inamo will in einer Zeit des auflebenden Fremdenhasses einen Beitrag zum besseren Verständnis einer Region leisten, deren Bild in der Öffentlichkeit durch sogenannte „Experten" verzerrt wurde.



Unabhängig - Kritisch - Neu!

Impressum



INAMO-Beiträge: *Berichte und Analysen zu Politik und Gesellschaft des Nahen und Mittleren Ostens* werden herausgegeben vom Informationsprojekt Naher und Mittlerer Osten e.V. und erscheinen vierteljährlich.

Redaktionsadresse: Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen

Redaktion: Ulrike Dufner, Jens Grimm, Stefan Knost, Christian Koch, Hans Günter Lobmeyer, Kirsten Maas, Jens-Martin Mehler, Ronald Ofteringer, Ariadne Papageorgiou, Bärbel Reuter, Gernot Sauer, Asghar Schirazi, Petra Stockmann, Oliver Wils

V.i.S.d.P.: Bärbel Reuter

Titelfoto: SoFA, U. Dahlinger

Layout: Expressi, Augsburg

Druck: Druckladen, Schroeckstr. 8, 86152 Augsburg

Anzeigen: Ulrike Dufner, INAMO-Redaktion, Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen. Tel/Fax: 0911-334 394. Die aktuelle Anzeigenpreisliste ist dort erhältlich.

Abonnentenbetreuung: Christian Koch, INAMO-Redaktion, Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen.

Rezensionen: Bärbel Reuter, INAMO-Redaktion, Bismarckstr. 8, 91054 Erlangen

Einzelpreis: DM 10,- pro Ausgabe
Abonnement: Pro vier Ausgaben (Jahresabo):
DM 40,- für Einzelpersonen, DM 80,- für Institutionen,
DM 72,- innerhalb Europas
DM 104,- außerhalb Europas

Bankverbindungen:
Berliner Volksbank, BLZ 100 900 00, Konto-Nr. 120 676 15
Kreissparkasse Bamberg, BLZ 770 501 10, Konto-Nr. 920 98 (nur für Abonnements)

ISSN-Nr.: 0946-0721

inamo Nr. 2 - Sommer 95 wurde in Zusammenarbeit mit „Buntstift e.V., Föderation der grün-nahen Landesstiftungen und Bildungswerke", Göttingen, erstellt.

In diesem Heft:

Editorial

Nach dem Zusammenbruch der politischen Systeme Osteuropas scheint eine längst tot geglaubte Erscheinung in unsere direkte Nachbarschaft zurückgekehrt zu sein. Staaten zerfallen, kleine und kleinste Völker in Europa und Westasien klagen ihr nationales Selbstbestimmungsrecht ein und werden von immer noch existierenden Kriegsmaschinerien der ehemaligen Großmacht oder gleichgeordneter ehemals ebenso „unterdrückter Nationen" niedergewalzt.

Verschiedene Erklärungsangebote liegen vor: Haben wir es mit einer Renaissance des Nationalismus zu tun? Erleben wir die Ethnisierung von Konflikten zu einer Zeit, in der andere Wir-Gruppen keine Identitäten mehr stiften können? Oder aber müssen „Ethnisierung" und „erwachende nationale Gefühle" als Begründungen für Geschehnisse herhalten, die wir uns anders nicht erklären können, die aber eigentlich gar keine Gemeinsamkeiten aufweisen?

Was die „islamische Welt" betrifft, scheint noch ein zweites Phänomen wirksam zu sein: Wir sind spätestens seit den achtziger Jahren daran gewöhnt, in Kategorien des „islamischen Erwachens", des Islamismus, d.h. der Identifizierung mit einer Religion anstelle einer Nation zu denken. Der U.S.-amerikanische Politologe Samuel Huntington behauptete im Sommer 1993 - in einem aufsehenerregenden, aber nicht unumstrittenen Artikel - den bevorstehenden clash of civilizations, welcher die nationalen Händel in Gegenwart und naher Zukunft ablöse. In dem von ihm entworfenen Szenario steht die „islamische Zivilisation" der „westlichen", der „slawisch-orthodoxen", der „japanischen" und einigen anderen gegenüber. Doch was auf den ersten Blick bestechend einfach und klar wirkt, erweist sich bei näherem Hinsehen als wenig überzeugend. Unter dem islamischen Firniß spielen sich Auseinandersetzungen entlang „ethnischer" und sozialer Grenzen innerhalb einzelner Staaten genauso ab wie Konflikte zwischen arabischen „Bruderstaaten".

Nationalität, Kultur, ethnische Zugehörigkeit - auch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Religion kann die gleiche Rolle spielen - haben etwas gemeinsam: Sie sind Aspekte einer Identitätskonstruktion und machen mit jeweils anderen Aspekten (Familienumfeld, Klasse, persönliche Geschichte usw.) die Gesamtidentität eines Menschen aus. Sie sind Bausteine, die jedem und jeder zur Verfügung stehen, um sich selbst in einem größeren Gemeinwesen zu definieren. Und sie haben den gefährlichen Vorzug, „natürlich" zu wirken: Vermeintlich kann niemand an seinem oder ihrem nationalen, ethnischen, kulturellen Status etwas ändern, genausowenig wie am jeweiligen Geschlecht - wobei eine ganz ähnliche Diskussion ja auch in dieser Frage existiert. Alle diese Merkmale gelten als angeboren, und von diesem Punkt aus ist es nicht schwierig, Erklärungen in der Biologie zu suchen, anstatt zu analysieren, wer da unter dem Deckmantel „natürlicher Fakten" Politik macht. Und schließlich ist es das, worum es geht: Identität, Ethnizität, nationale Zugehörigkeit mögen intellektuelle Konstrukte sein, aber es geht um ganz praktische Maßnahmen der Ausgrenzung, die mit der nötigen Aggressivität verfolgt werden, nach innen, um den Gruppenzusammenhalt zu gewährleisten, nach außen, um sich gegenüber Konkurrenten durchzusetzen.

• • •

Der Schwerpunkt dieses Heftes ist den zwei Seiten einer Medaille gewidmet: dem Phänomen „nationale Identität" und dem schwierigen Umgang damit. Nationalismen im Mittleren Osten vorzustellen. Ihre Entstehung oder aber auch ihr Fortdauern zu analysieren, dient dazu, nicht nur Unbekanntes und vielleicht Verkanntes einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen, sondern auch die Zielsetzungen darzustellen, mit denen wir es in so unterschiedlichen Ländern bzw. Regionen wie dem Libanon, Afghanistan oder Xinjiang zu tun haben. Ergänzt werden diese Länderstudien durch ein Essay, das sich mit der Rolle des Islam als Identitätsmerkmal in den arabischen Staaten beschäftigt. Angesichts dieser wenigen Einzelfälle stellt sich bereits die Frage, was denn nun die „nationale Größe" ist: Die Religionsgemeinschaft - wie im Fall der islamischen umma; das Territorium - wie im Falle des Libanon; der Stamm - wie einige Male, aber nicht immer im Falle Afghanistans; die Sprache und die Region, wenngleich letztere nicht deckungsgleich mit der ethnischen Zuordnung ist - wie im Fall der Uiguren? Eines dürfte hinlänglich deutlich sein: Was auch immer es ist, es ist keine „natürliche" Größe, es ist eine Fiktion, ein Mythos - und auch immer Teil politischer Praxis.

Die andere Seite der Medaille betrifft unseren Umgang mit solchen nationalen oder ethnischen Bewegungen, welcher auf einer ganz spezifischen Weise des „Deutschseins" einerseits und auf einer immer noch sehr unvollständigen Aufarbeitung linker Gespenster und Mythen andererseits basiert. So sehr Nationalismus in Europa lange Zeit (fälschlicherweise) als glücklich überlebtes Relikt gesehen wurde, so sehr wurde und wird die „nationale Selbstbestimmung" in manchen Teilen der „Dritten Welt" romantisiert. So auch in einer Reihe von Befreiungsbewegungen im Nahen und Mittleren Osten. Die Lösung der sozialen Frage scheint unmittelbar mit der Lösung der nationalen Frage verknüpft. Günther Jacob vollzieht in seinem Artikel die hierbei unterliegenden ideologischen Mechanismen nach. Es handelt sich um eine leicht gekürzte Fassung eines Beitrags, der bereits vor einem Jahr in der Zeitschrift Konkret erschien. Wir haben uns entschlossen, ihn nachzudrucken, da er in engem thematischen Zusammenhang mit einer Debatte steht, die in den schließlich folgenden Artikeln dokumentiert wird.

Reinhard Hocker und Klaus Liebe-Harkort formulieren eine Kritik an der deutschen Linken. Sie unterstütze die kurdische Sache und die PKK unreflektiert auf der Basis eines nicht differenzierten Türkeibildes und damit letztlich auf Kosten türkischer ImmigrantInnen in Deutschland. Der Beitrag wurde während der Konferenz „Volk ohne Menschenrechte" am 10. 12.1994 in Hannover als Vortrag gehalten und löste dort lautstarke Proteste aus. Ronald Ofteringer, der gleichfalls an dieser Konferenz teilnahm, antwortet in diesem Heft auf den vorangegangenen Artikel.

Arabischer Nationalismus am Ende des 20. Jahrhunderts: Territorium versus Islam

As'ad AbuKhalil

Es ist vielleicht überraschend, daß der Nationalismus bei einigen Nahost-Spezialisten immer noch Interesse erweckt. Fouad Ajami hat, wie auch andere, schon vor langer Zeit dramatisch den Tod des Panarabismus verkündet. Der wachsende islamische Fundamentalismus hat im Westen bei vielen die Überzeugung hervorgerufen, daß die klassischen Orientalisten recht hatten: daß das arabische Volk sich niemals auf eine gemeinsame Ideologie des säkularen Nationalstaats einigen könnte. Doch es lohnt sich immer, die gängigen Ansichten zu hinterfragen. Das gilt um so mehr für den Nahen Osten, der schon oft eher mit Hilfe von Klischees und Verallgemeinerungen analysiert wurde statt mit klarem Denken.

Die Auseinandersetzung mit Nationalismus im Nahen Osten geschieht zu einer Zeit, in der muslimische Fundamentalisten in den meisten Ländern der Region, von der Türkei bis Algerien, immer mehr Einfluß gewinnen. Das Erstarken des Fundamentalismus an sich bestätigt nach der Ansicht vieler den moralischen und intellektuellen Bankrott des arabischen Nationalismus. Es wird argumentiert, der islamische Fundamentalismus basiere auf dem Wunsch, zu einer supranationalen Gruppe, der *umma*, zu gehören. Doch wenn man den islamischen Fundamentalisten eine gemeinsame Vorstellung von Nationalität zuschreibt, übersieht man dabei, daß in einigen fundamentalistischen Schriften widersprüchliche Ansichten darüber zu finden sind. Einfach gesagt unterstellt der Begriff *umma*, daß alle muslimischen Männer und Frauen eine Einheit darstellen, die sich in Form einer politischen Struktur manifestieren sollte. Doch die *umma* ist nicht an ein bestimmtes Gebiet gebunden. Sie ist grenzenlos, da der Islam jedem auf der ganzen Welt gepredigt wurde. Niemandem wird verwehrt, diesen Glauben anzunehmen, und eine auf der umma basierende Vorstellung von Nation könnte - zumindest theoretisch - die gesamte Weltbevölkerung umfassen. Die Zugehörigkeit zur *umma* ist nicht begrenzt, sie steht jedem offen, der den Islam annimmt.

Der arabische Nationalimus entstand in der arabischen Welt als Antwort auf die nationale Bedrohung.

Der arabische Nationalimus entstand in der arabischen Welt als Antwort auf die nationale Bedrohung, die die Menschen in der Region empfanden. Das Osmanische Reich war nicht willens noch fähig, die nationalen Bestrebungen der Araber zu unterstützen, doch noch wichtiger wog das Eindringen von Europäern und Zionisten in die Region, welche die Identitäten der Bevölkerung bedrohten. Es stimmt nicht, dafl diese Identitäten in der gesamten Geschichte der arabisch-islamischen Zivilisation stets in islamischen Begriffen ausgedrückt wurden; in vielen Fällen waren ethnische oder tribale Identitäten wichtiger als die Loyalität zur *umma*. Wie hätten sonst auch durch alle Jahrhunderte hindurch Bürgerkriege und Konflikte die arabische Geschichte begleiten können. Uneinigkeit innerhalb der *umma* war die Norm, die Einigkeit aller Kräfte und ihrer Ziele war die Ausnahme.

Das Konzept der *umma* kann eine Nationalität nur unscharf definieren. Doch die Solidarität aller Muslime zueinander - und genau so wurde „islamischer Nationalismus" immer verstanden - kann Muslimen durchaus attraktiv vorkommen. In einer Zeit, in der die Haltung des Westens zum Islam, besonders seit der iranischen Revolution, an frühmittelalterliche Polemik von Christen gegen Muslime erinnert, werden die Menschen der Region vom Islam angezogen, weil er als eine authentische Möglichkeit der Identifikation erscheint, als eine nicht von westlichen Werten und Normen verdorbene Form. Doch der Islam kann die nationalistischen Bestrebungen und Neigungen der Millionen Muslime nicht restlos befriedigen. Solche Interessen decken sich nicht immer mit den Bedürfnissen der *umma*.

So sehr der Koran auch betont, daß Frömmigkeit das wichtigste Kriterium zur Unterscheidung der Gläubigen untereinander darstellen soll, hat der Islam es doch im Lauf der Geschichte nicht erreicht, vorislamische Formen von Identität zu eliminieren. Zwar vereinte er Stämme und Gruppen, die vorher miteinander verfeindet gewesen waren, aber es gelang ihm nicht, einen Nationalismus hervorzurufen, der alle anderen Identitätsgefühle überflüssig gemacht hätte. Es ist anzunehmen, daß die frühen Khalifen und Gouverneure nach Muhammads Tod vorhandene Nationalgefühle noch verstärkten. Die Bevorzugung des arabischen Elements rief später die shu'ubiyyah-Bewegung hervor, eine Antwort der persichen Muslime auf den Versuch der Araber, die Überlegenheit des Islam mit der Überlegenheit der Araber zu verknüpfen.

Das Versagen eines islamischen Nationalismus wurde auch deutlich, als das Osmanische Reich seinen nicht-türkischen Teilen keine ausreichende nationale Identität bieten konnte und diese ihre eigenen nationalen Bewegungen gründeten. Hätte das



Osmanische Reich versucht, alle Gruppen mit völliger Gleichheit und ohne Diskriminierungen zu behandeln, so hätten die Nicht-Türken vielleicht auch osmanisch-nationale Bestrebungen unterstützt. Das Auftreten des arabischen Nationalismus (das nicht Gegenstand dieses Artikels ist) war das Ergebnis vieler verschiedener Prozesse. Einer davon war eine Reaktion auf aufgezwungene, als bedrohlich empfundene Formen von Identität.

Es ist noch nicht genau erforscht, wie der arabische Nationalismus das politische Verhalten in der arabischen Welt beeinflußt - und ob er es überhaupt tut. Auf jeden Fall gibt es einige Phänomene, die darauf hindeuten, daß der politische Vorsprung des arabischen Nationalismus erhalten bleibt. Trotzdem haben einige Faktoren in der arabischen politischen Kultur die Kraft des arabischen Nationalismus geschwächt. Die Staaten, die in diesem Jahrhundert neu gegründet wurden, nannte man im Laufe des arabischen nationalistischen Diskurses der 50er und 60er Jahre „künstliche Gebilde des Kolonialismus", aber sie haben sich erhalten und üben in ihrem Inneren eine immer solidere Kontrolle aus. Die arabischen Nationalisten haben beispielsweise aufgehört, sehnsuchtsvoll die komplette Verpuffung der jordanischen Identität zu erwarten. Auch die verschiedenen Experimente von „Vereinigungen" in der Region sowohl vor als auch nach der ruinösen Phase der V.A.R. (Vereinigte Arabische Republik) werden nicht mehr ernstgenommen. Zurecht sieht man in ihnen heute ein Mittel, mit dem damals Einzelne ihre politische Legitimität zu erhöhen suchten. Auch sind durch die Fortschritte in Transport und Kommunikation Kontakte und Begegnungen von Arabern aus verschiedenen Ländern häufiger geworden, und einige dieser Begegnungen waren wenig freundlich. Arabische Arbeiter in der Golfregion entwickeln nicht automatisch eine nationale Solidarität mit den Bürgern der Golfstaaten, da eine ganze Reihe von ihnen Diskriminierung und Erniedrigung zu spüren bekommen. Jemenitische Arbeiter in Saudi-Arabien fühlen sich nach der Rückkehr in ihr Land oft mehr - anstatt weniger - als Jemeniten, da sie in der Gesellschaft und in der Arbeitswelt schlechte Erfahrungen machten. Auch der Tod von Gamal Abdel Nasser wird als Indiz für die Schwäche des arabischen Nationalismus genommen, da sein Name besonders im Westen stark mit dieser Idee verbunden wird.

Doch andere Faktoren in der arabischen politischen Kultur machen aber deutlich, daß das Konzept noch immer eine Rolle spielt. Wäre der arabische Nationalismus tot, wären alle Araber dieser Idee abgeneigt. Wieso müßten die arabischen Regierungen dann immer wieder Lippenbekenntnisse zur arabischen Einheit und dem arabischen Nationalismus ablegen? Da sie es tun, scheinen sie davon auszugehen, daß ihre Völker das immer noch bis zu einem gewissen Grad wichtig nehmen. Genauso ist es unrealistisch, wie viele westliche Experten anzunehmen, daß die Ausweitung des islamischen Fundamentalismus mit der Zeit alle anderen Identitätsformen ersetzen wird. Nicht einmal auf dem Höhepunkt der arabisch/islamischen Zivilisation konnte der Islam die Spannungen zwischen Arabern und Persern beenden. Die Beziehungen vieler islamischer Staaten sind heute teilweise durch enge nationalistische Gefühle ihrer Bevölkerung belastet. Der Krieg zwischen Iran und Irak entfesselte eine Welle von anti-iranischen Gefühlen in der arabischen politischen Kultur, so daß alte pejorative Bezeichnungen für Iraner (etwa „Feueranbeter") im arabischen politischen Diskurs wiederbelebt wurden. Der iranische Botschafter im Libanon erklärte dem Autor in den späten 80er Jahren, daß die Iraner viel mehr vom Islam und von Arabisch verstünden als ihre arabischen Glaubensbrüder. Er fuhr fort, die iranischen Muslime seien auch in ihrem Glauben viel aufrichtiger als die arabischen Muslime.

Die arabische Reaktion auf den zweiten Golfkrieg zeigte auch, daß die Bewohner der Region, egal, welcher Religion sie angehören, emotional und politisch noch immer auf die gleichen Themen reagieren. Die Araber in Maghreb und Mashreq waren sich einig in ihrer Ablehnung des militärischen Eingriffs der USA und des Verhaltens der Regime der arabischen Golfstaaten. Die Bewohner der Golfstaaten unterschieden und unterscheiden sich durch ihre Perspektiven und Empfindungen von den anderen Arabern, machen aber zahlenmäßig nur einen kleinen Teil der gesamten arabischen Bevölkerung aus. Sie sind in ihrer politischen Orientierung von dem großzügigen Wohlfahrtssystem beeinflußt, das in allen diesen Staaten existiert. Ihre Loyalität zum Regime ist rational und entspricht ihrem Bedürfnis, ihre Privilegien als Staatsangehörige zu behalten, die anderen hier lebenden Arabern nicht zuteil werden - ganz zu schweigen von Bürgern nichtarabischer Staaten.

Auch die muslimischen Fundamentalisten in der arabischen Welt reagierten auf den Golfkrieg nationalistisch, sie taten ihre

Sympathie für die Irakis ohne die Erwähnung von Religionsgruppen kund. Man kann nicht sagen, daß sie auf die Vorgänge in Tschetschenien und Bosnien geauso heftig reagiert hätten. Das heißt nicht, daß muslimische Fundamentalisten sich nicht um ihre Glaubensgenossen in Europa kümmerten - was westliche Journalisten oft behaupten -, doch das Gefühl einer arabischen Solidarität ist in der arabischen politischen Kultur durchaus noch vorhanden. Dennoch verwerfen die muslimischen Fundamentalisten die Idee des arabischen Nationalismus offiziell und betonen, daß jede Form von Solidarität und Loyalität, die nicht auf der Zugehörigkeit zur *umma* basiert, prinzipiell abzulehnen ist.

Untersucht man die politische Literatur islamischer Fundamentalisten, so stößt man auf eine eigene Terminologie. Sie haben keine neuen Ideen oder Themen in den arabischen politischen Diskurs eingebracht, sondern nur Themen aufgegriffen, die schon vorher von Linken vertreten wurden. Aber sie tun das in einer neuen Sprache. Der politische Diskurs in der Islamischen Iranischen Republik beispielsweise unterscheidet sich nicht besonders von dem der Kommunisten, soweit es um internationale Beziehungen, ökonomische Entwicklung und Armut geht. Das „Proletariat" heißt nun *„mustad'afun"* (die Elenden), der „Imperialismus" wird *„al-istikbar"* (der Hochmut) genannt, und die unterdrückende Klasse bekommt Namen von tyrannischen Regenten, die im Koran erwähnt werden.

Es läßt sich feststellen, daß die Fundamentalisten die nationale Terminologie aus der Ära des arabischen Nationalismus nicht nur übernommen haben, sondern daß ihr Erfolg sogar entscheidend daraus resultiert und daß sie sich auf eine engere Auslegung von Nationalismus konzentrieren (d. h. ein *wataniyya*-Nationalismus anstatt des *qawmiyya*-Nationalismus: letzterer ist Synonym für arabischen Nationalismus, während der erstere für den Nationalismus innerhalb eines einzelnen arabischen Staates steht). Es ist unwahrscheinlich, daß die FIS in Algerien ebenso erfolgreich gewesen wäre, wenn sie vertreten hätte, daß die Anliegen der Muslime in den israelisch besetzten Territorien genauso dringend seien wie die Belange der Muslime in Algerien selbst. Auch die Fundamentalisten, die in Jordanien, dem Libanon, Ägypten und Jemen Sitze im Parlament erreichten, stehen im Kontext des *wataniyya*-Nationalismus - nicht des *qawmiyya*-Nationalismus -, auch wenn Lippenbekenntnisse zu Problemen von Muslimen auf der ganzen Welt abgelegt werden. Selbst der radikale Geistliche Scheich 'Umar 'Abdul-Rahman, seit dem Bombenattentat auf das World Trade Center bekannt, konzentrierte sich auch nach seiner Übersiedelung in die USA ganz auf ägyptische Probleme.

Doch wie kann der Nationalismus, welcher Art auch immer, die Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen befriedigen? Nationalismus zieht Menschen an, wenn sie darin ihren Nutzen sehen. Der arabische Nationalismus verbreitete sich zu Beginn dieses Jahrhunderts, da er die Sicherheit einer eigenständigen Identität gegen die Bedrohung durch Fremdherrschaft setzte. Der *wataniyya*-Nationalismus wurde den Bürgern der arabischen Welt nahegebracht als eine Formel zur wirtschaftlichen Entwicklung und zur Verfolgung staatlicher Eigeninteressen. Der ägyptische *wataniyya*-Nationalismus des Anwar Sadat sollte die Bürger überzeugen, daß ihr eigentliches Wohlergehen darin lag, sich von den Anforderungen des arabisch-israelischen Kampfes zu distanzieren und die Kosten für ständige militärische Einsatzbereitschaft zu sparen. Als aber der erwartete Wohlstand nicht eintrat, wandten sich die Ägypter von Sadats rein ägyptischer Form des Nationalismus wieder ab. Es ist denkbar, daß Husni Mubarak genau deswegen der Rolle Ägyptens in der arabischen Welt mehr Beachtung schenkte, weil er bemerkte, wie unpopulär Sadats Version des Nationalismus war.

Doch wie kann der Nationalismus, welcher Art auch immer, die Bedürfnisse und Erwartungen der Menschen befriedigen?

Der einzelne Bürger in der arabischen Welt steht so in der Mitte von unterschiedlich großen konzentrischen Kreisen der Loyalität. Ein Araber ist gleichzeitig Mitglied eines Stammes, einer Familie, einer Familienkonföderation, einer Glaubensgemeinschaft, eines Staates und einer übergeordneten Form des Nationalismus. Die Wichtigkeit der jeweiligen Identitätsaspekte variiert je nach Einschätzung der eigenen Interessen. Ihre Abfolge ist nicht starr festgelegt, sondern kann je nach Situation bei ein und derselben Person variieren. Ein Individuum kann im Lauf der Zeit sich mal mehr als Jordanier und weniger als Araber fühlen oder umgekehrt. Die Schiiten im Irak, um ein anderes Beispiel zu nehmen, sahen sich in den 70er Jahren als Irakis, nachdem Saddam

Hussein beschlossen hatte, in dem stark verarmten Süden Entwicklungsprojekte anzusiedeln. Khomeini hatte angenommen, die Schiiten des Irak würden nicht als Iraker kämpfen, sondern sich eher mit den Schiiten des Irak solidarisieren. Das geschah freilich nicht, da die Identität der Schiiten sich schon vor dem Krieg verlagert hatte. Dennoch hat das Schiitentum damit nicht aufgehört, das einzelne Glaubensmitglied mit einer gewissen politischen Identität auszustatten.

Der Nationalismus wird als politisches Konzept in der Analyse des Nahen Ostens weiter von Bedeutung sein. Die kulturelle und ethnische Vielfalt der Region zwingt auch weiterhin, Konzepte zu entwickeln, die es ermöglichen, daß jeder mit jedem in Frieden zusammenlebt. Der arabische Nationalismus stand für einen gewissen Säkularismus. Doch nicht einmal die Ba'ath-Partei war so weit gegangen, den Säkularismus bis in seine letzte Konsequenz zu verfolgen, um muslimische Gefühle nicht zu verletzen. Michel Aflaq und andere zollten dem Propheten Tribut und vermieden es, die moralische Überlegenheit des Islam als Religion anzuzweifeln. Ebenso vertrat Antun Sa'adah, Mitglied der faschistischen Syrischen Sozialen Nationalen Partei, eine relativ säkulare Version von Nationalismus. Er sah im Islam eine Idee, die Christentum und Islam miteinander vereine.

Während die arabischen Nationalisten das Problem der Minderheiten weder in der Theorie noch in der Praxis lösen konnten, haben es die islamischen Fundamentalisten noch verstärkt. Sie zeigen keine Bereitschaft dafür, nach anderen Lösungen als der Formel der ahl-al-kitab[1] zu suchen. Sie vertreten die Meinung, daß es Nicht-Muslimen unter muslimischen Regierungen immer gut gegangen sei, auch wenn die historischen Fakten ihnen hier wenig entgegenkommen. Die Feindschaft und Unterdrückung, die muslimische Fundamentalisten in Ägypten den Kopten gegenüber an den Tag legen, läßt nicht annehmen, daß Spannungen und Unterschiede zwischen den Glaubensrichtungen in der Region bald gelöst sein werden. Selbst wenn man annimmt, die Idee von Nationalität könnte - oder sollte - durch eine übernationale Idee des internationalen Humanismus oder Antinationalismus abgelöst werden, so würde es doch sehr lange dauern, bevor Territorium, Geschichte, Religion und Erbe bedeutungslos würden. Ironischerweise will ausgerechnet der Westen, der sowohl in Europa als auch den USA das Wiederaufleben chauvinistisch-nationalistischer Gruppen erlebt, dem Nahen Osten Lehren über den Schaden des Nationalismus erteilen. Der Staat als Nation mag eines Tages obsolet sein, aber das kann nur eintreten, wenn in der internationalen Weltordnung eine völlige Gleichwertigkeit erreicht ist.

■ As'ad AbuKhalil ist Asst. Prof. für vergleichende Politik an der California State University, Stanislaus, und Research Fellow (Wissenschaftlicher Mitarbeiter) an der University of California, Berkeley.

Anmerkung:

1) Anhänger der anderen Offenbarungsreligionen: Christen, Juden und Zoroastrier. (Anm. d. Red.)

Wie definiert man eine Nation?

Identitätssuche und Staatsaufbau im Libanon

Volker Perthes

„Es hat im Libanon keinen Bürgerkrieg gegeben, sondern nur einen Krieg anderer auf unserem Territorium."

Diese recht eigenwillige Interpretation der jüngeren libanesischen Geschichte ist so von Elias Hrawi, dem Staatspräsidenten des Landes vorgetragen worden[1]. Man hat ihr auch widersprochen, aber unpopulär ist die Auffassung nicht. Sie spiegelt den Hang eines nicht unwesentlichen Teils der libanesischen Gesellschaft, den angesichts der sichtbaren menschlichen und materiellen Zerstörungen nicht einfach verdrängbaren Krieg zumindest anderen zur Last zu legen und sich so durch gemeinsame Exkulpation und Leugnung der inneren Risse die Einheit der Nation zu beweisen.

Tatsächlich sind im Libanon - im Unterschied etwa zum ehemaligen Jugoslawien - die Konfessionsgemeinschaften auch während des Bürgerkriegs in der Regel nicht als eigenständige Völker oder Nationalitäten definiert und verstanden worden[2]. Auch während des Bürgerkriegs (1975-1990) gab es im Libanon einen weitgehenden und erkennbaren Konsens, daß alle Libanesen trotz unterschiedlicher Gruppenzugehörigkeiten und Loyalitäten ein und dieselbe libanesische Identität teilen[3]. Umstritten war die historische Identität der libanesischen Nation - arabisch, syrisch, phönizisch oder gar westlich? -, und umkämpft waren die politischen Projekte, die je Teile des politisch-sozialen Spektrums durchsetzen wollten. Das vor allem von der alten christlich-maronitischen Elite oder vom sogenannten politischen Maronismus getragene Projekt eines Libanon-Nationalismus, der sich bemühte, das Land auch ethnisch-kulturell aus seiner arabisch-islamischen Umgebung herauszudefinieren[4], scheiterte während des Bürgerkriegs deutlichst. Die Herausforderer des alten Systems waren die in den frühen Bürgerkriegsjahren geschlossene mehrheitlich muslimische Allianz aus linken und traditionell-sunnitischen Kräften und die erst später bedeutsame von der neuen schiitischen Aufsteigerelite geführte Amal-Bewegung. Sie setzten ihr politisches Projekt insoweit durch, als daß die Verteilung legaler politischer Macht in der mit Kriegsende begründeten Zweiten Republik zugunsten des muslimischen Bevölkerungsteils angepaßt wurde, daß die neue Verfassung das „arabische Wesen und die arabische Zugehörigkeit" des Libanon festschrieb, und daß dem Staat zudem im Ta'if-Abkommen von 1989, dem, wenn man so will, neuen Nationalpakt, auf dessen Grundlage der Bürgerkrieg eingestellt wurde, „besondere Beziehungen" zu Syrien verordnet wurden.

Dabei zeigt die neue Verfassung mit der Formel vom Libanon als dem „souveränen, freien und unabhängigen Vaterland aller seiner Bürger" und mit der Bestimmung, daß jede Machtausübung illegitim sei, die gegen das Prinzip interkonfessionellen Zusammenlebens verstoße, das deutliche Bemühen, niemanden auszugrenzen. Solche Verfassungssätze bedürfen aber der inhaltlichen Füllung, des Versuchs, nicht nur den Staat zu rekonstituieren, sondern gleichzeitig auch, wie es einer der nachdenklicheren libanesischen Politiker formuliert hat, positiv zu klären, warum es denn diesen souveränen und unabhängigen Libanon überhaupt geben soll[5]. Eine solche Neubegründung nationalstaatlicher Identität bedarf keineswegs der Auflösung konfessionaler oder regionaler Identitäten, wohl aber der Festigung einer übergeordneten, auf den Nationalstaat bezogenen Kohärenz oder Solidarität, die es ermöglicht, zukünftige Konflikte zwischen vermeintlichen oder tatsächlichen Gruppeninteressen im Rahmen anstatt auf Kosten gemeinsamer staatlicher Institutionen zu bearbeiten.

Mit ein wenig analytischer Vereinfachung lassen sich im Grunde drei, in ihrer Konsequenz durchaus gegenläufige und von je unterschiedlichen Teilen der handelnden Elite verfolgte Konzepte für dieses von allen wichtigen Gruppen in der einen oder anderen Form geforderte nationalstaatliche Projekt unterscheiden: ein romantisches, ein funktionales und tendentiell autoritäres sowie ein ziviles oder verfassungspatriotisches.

Mythenbildung

Das romantische Konzept sucht eine überzeugende Begründung von Staat und Nation durch die Schaffung neuer, verbindener Mythen. Die alten Mythen, die man vor und während des Bürgerkriegs kannte - der phönizische Ursprung der Maroniten etwa oder die Einheit der arabischen Nation - haben sich nicht nur verbraucht, sie würden, wenn man sie wiederbeleben wollte, auch genau so polarisierend und trennend wirken wie früher. Trennlinien sollen aber gerade überwunden, ein idealisiertes Bild von Gemeinschaft soll geschaffen werden. Einer der Mythen, an denen kräftig gebaut wird, ist deshalb der eingangs zitierte, der besagt, daß der Libanon keinen Bürgerkrieg geführt, sondern einen von Ausländern und auswärtigen Mächten verursachten und im wesentlichen auch geführten Krieg durchlitten habe[6]. Zwar ist es richtig, daß der Krieg im Libanon stellenweise den Charakter eines Ersatzkrieges um Palästina gehabt hat[7], und daß der Libanon heute das einzige Schlachtfeld bietet, auf dem der arabisch-israelische Konflikt noch militärisch ausgetragen wird. Tatsächlich hätten aber, wie der ehemalige Ministerpräsident Salim al-Huss es ausdrückt, „externe

Kräfte ohne die inneren Widersprüche der libanesischen Gesellschaft keinen Einfluß in jedem Fall nicht ihren tatsächlichen Einfluß gehabt"[8]. Der Mythos vom Libanon als Opfer auswärtiger Machenschaften verhindert so eine kritische Auseinandersetzung mit der jüngeren Geschichte und kommt insbesondere jenen zupaß, die an ihre Verantwortung für bestimmte Kriegsereignisse nicht erinnert werden wollen[9].

Der Versuch, ein romantisches Bild von der libanesischen Nation als Opfer auswärtiger Interessen zu zeichnen, mag dazu beitragen, ein gruppenübergreifendes Gefühl der Verantwortung für das gesamte Land zu entwickeln. Libanesische Kommentatoren haben zum Teil euphorisch von einer „Nationsgründung" gesprochen, als die israelische Bombenkampagne des Sommers 1993 gegen den Süd-Libanon erstmals auch in überwiegend christlichen Regionen des Landes eine Welle echter Empörung und Solidarität auslöste. Gleichzeitig befördert der so geschaffene Mythos allerdings aggressiv-xenophobe Töne gegenüber der palästinensischen Minderheit. Wenn verschiedene libanesische Gruppen sich selten auf etwas einigen können, so meist doch darauf, daß eine „Ansiedlung" (sprich: ein Bleiberecht oder eine Naturalisierung) der 300.000 bis 400.000 Palästinenser und Palästinenserinnen, die bzw. deren Vorfahren zum überwiegenden Teil seit 1948/49 im Land leben, nicht in Frage komme.

Ein anderer Mythos zur Begründung des neuen libanesischen Nationalstaates wurde mit dem Abkommen von Ta'if geschaffen. Er besagt, daß der Krieg ohne Sieger und ohne Besiegte (la ghalib wa-la maghlub) beendet worden sei - eine Formel, die bereits einmal zuvor, nach dem kurzen Bürgerkrieg von 1958, zur Basis einer Konfliktbeilegung gemacht worden war. Die Formel mag sinnvoll gewesen sein, um einen Friedensschluß zu ermöglichen. Der Mythos, daß es Sieger und Besiegte gar nicht gegeben habe, daß der Krieg also eigentlich unentschieden ausgegangenen sei, verwischt aber die Realitäten. Es ist offenkundig, daß der Krieg Gewinner oder Sieger und Verlierer hinterlassen hat, nicht nur individuell, sondern auch im Sinne einer vom politisch-konfessionellen Denken geprägten Gruppenlogik. Vor allem der schiitische Bevölkerungsteil hat eben mehr an formaler politischer Macht erhalten, und die ohnehin eingeschränkte frühere Hegemonie des politischen Maronismus gibt es nicht mehr. Es gibt allerdings auf maronitischer Seite nach wie vor eine durch die politischen Gegebenheiten nicht mehr gestützte Vorstellung, eigentlich Anspruch auf mehr zu haben als die ihnen heute zugsprochene Hälfte der symbolischen - und etwas weniger als die Hälfte der faktischen - Macht. Immer wieder kommt es deshalb zu Beschwerden, das Abkommen von Ta'if werde „ungerecht" umgesetzt, und zu unnötigen Kraftproben zwischen dem maronitischen Staatspräsidenten, dem sunnitischen Ministerpräsidenten und dem schiitischen Parlamentspräsidenten, in denen ersterer gegen alle Realitäten und Bestimmungen der neuen Verfassung zu beweisen sucht, daß weiterhin eine Art christlicher Dominanz existiert. Realistische Perspektiven dürfte der politische Maronismus wahrscheinlich erst entwickeln, wenn er sich hinter der Illusion, daß der Krieg die Machtgewichte im Staate nicht verschoben hätte, nicht mehr verstecken kann[10].

Funktionaler Autoritarismus

Im Unterschied zu den Mythenbildnern versuchen die Repräsentanten dessen, was hier als funktionales Konzept bezeichnet wird, die Nation durch Ausbau des Staates zu integrieren und den libanesischen Nationalstaat dadurch neu zu begründen, daß er überhaupt als Staat funktioniert. Ministerpräsident Rafiq al-Hariri vertritt dieses Konzept am deutlichsten. Tatsächlich ist, seit er im Herbst 1992 die Regierung übernahm, im Libanon ein Maß an Staatlichkeit wiederhergestellt worden, wie es es seit 1975 nicht mehr gegeben hatte.

So ist die Sicherheitslage mit Ausnahme der Besatzungs- und Kriegszone im Süden des Landes stabil. Der Staat hat sich zwar keine allgemeine Zustimmung, aber innenpolitisch Respekt verschafft. Dazu haben nicht nur ein betont hartes Vorgehen gegen Verletzungen der öffentlichen Ordnung, die Übernahme der Kontrolle in vormals staatsfreien Vierteln oder die wirksame Reduzierung des Haschischanbaus gedient, dazu hat auch das Verbot der stärksten christlichen Miliz-Partei, der Forces Libanaises, und die Anklage gegen deren Führer, Samir Ja'ja', geführt. Verbot und Anklage haben vor allem deutlich gemacht, daß der Staat heute keine Versuche mehr duldet, Alternativen zum System vorzubereiten, und daß die Amnestie für Bürgerkriegsverbrecher faktisch nur für diejenigen gilt, die sich zur Mitarbeit im Nach-Bürgerkriegsstaat bereitfinden. Der Staat hat auch angefangen, seine zivilen Funktionen wieder aufznehmen, von der Durchsetzung von Parkverboten bis - schwieriger noch - zur Eintreibung von Steuern; er hat ernsthaft mit der sehr komplizierten, langfristig aber für die Sicherung des Friedens unerläßlichen Aufgabe begonnen, die Rückkehr der Kriegsflüchtlinge und Vertriebenen zu organisieren; und er ist dabei, den Wiederaufbau so umzusetzen, daß der Libanon einen angemessenen Platz in einem durch die absehbare Integration Israels veränderten Nahen Osten erhält.

Die funktionale Ausweitung staatlicher Tätigkeit wird prinzipiell allgemein begrüßt - kritisiert wird sie hinsichtlich ihrer Unzulänglichkeiten. Aber zweifellos hat der Staat es geschafft, den größten Teil des Raums wiederzugewinnen, den die Milizen und andere private Akteure sich während des Bürgerkriegs angeeignet hatten[11]; und die gestärkten Organe des Staates, insbesondere die Armee, wirken, wo sie ihrer Funktion nachkommen, durchaus identitätsstiftend.

Der Versuch einer nationalen Integration durch den Staat und über den Ausbau von Staatlichkeit geht allerdings mit einer Tendenz zu autoritärerem Staats- und Regierungsverhalten einher. Dazu gehören diverse Ansätze, Presse und Rundfunk einer stärkeren Kontrolle zu unterwerfen, Opposition mundtot zu machen und die Gewerkschaften zu disziplinieren. Dazu gehören wiederholte Verfassungsverstöße oder Versuche, Verfassungsbestimmungen zu umgehen, wo sie der politischen Führung nicht passen - insbesondere dann, wenn die sogenannte Troika aus Staats-, Minister- und Parlamentspräsident sich einig ist -, und dazu gehören auch Eigenmächtigkeiten der Sicherheitskräfte. Deren gestiegenes Selbstbewußtsein zeigt sich ganz deutlich in einer von der Armee ziemlich offen betriebenen Kampagne für eine Präsidentschaftskandidatur ihres Führers, General Lahud.



Beirut 1992: Folgen eines Bürgerkrieges. *Foto: Birgit Schäbler*

Der Versuch, den neuen Libanon durch den Ausbau von Staatlichkeit zu begründen, ist im übrigen alles andere als perfekt. Korruption ist ein Problem, kein spezifisch libanesisches zwar, aber ein besonders kritisches in einer Phase, wo es darum geht, einen glaubwürdigen Staat aufzubauen. Ein besonderes libanesisches Problem ist das der mangelnden staatlichen Souveränität, der Abhängigkeit vom großen Nachbarn Syrien, ohne dessen Zustimmung in Beirut keine wichtigen Personalfragen und keine Fragen von sicherheitspolitischer oder regionalpolitischer Relevanz entschieden werden können. Hariri hat sich als Ministerpräsident bemüht, Souveränitätsmargen gegenüber Damaskus vorsichtig auszubauen[12]. Diese Bemühungen werden allerdings ständig dadurch konterkariert, daß schwächere Mitglieder der politischen Führungsschicht versuchen, ihre eigene Position durch besonders enge Beziehungen zu Damaskus zu stärken. Das gilt insbesondere für den Staatspräsidenten, dessen Versuche, das Fehlen einer eigenen Hausmacht durch eine aktive Involvierung der syrischen Regimespitze in auch nach syrischer Auffassung innerlibanesische Angelegenheiten auszugleichen, notorisch sind[13].

Zivilgesellschaftlicher Patriotismus

Am überzeugendsten scheint der Ansatz, den Libanon durch den Ausbau jener politisch-sozialen Strukturmerkmale positiv zu begründen, die ihm gerade auch in einem sich neu gestaltenden Nahen Osten als komparativer Vorteil dienen dürften: als den immer noch einzigen demokratischen Staat im arabischen System, als einen Staat, der im Gegensatz zu seiner Umgebung eine entwickelte zivilgesellschaftliche Kultur besitzt und diese sogar über den Krieg hin hat retten können, als ein Beispiel für die Möglichkeit von Pluralität. Es geht dabei, mit anderen Worten, darum, die unabhängige Existenzberechtigung des libanesischen Nationalstaats dadurch zu dokumentieren und eine gemeinsame libanesische Identität dadurch zu festigen, daß die Verfassungswirklichkeit des Landes möglichst weitgehend mit seinen liberalen, pluralistischen und demokratischen Verfassungsnormen in Einklang gebracht wird.

Es sind naturgemäß vor allem die Kräfte der sogenannten Zivilgesellschaft - Gewerkschaften, berufsständische Vereinigungen, Unternehmerorganisationen, Kulturinitiativen, freie Wohlfahrtsorganisationen -, die einen solchen Verfassungspatriotismus pflegen. Viele dieser Gruppen haben sich auch während des Krieges bemüht, ein Mindestmaß an Gemeinsamkeit und Zivilität aufrechtzuerhalten - Gewerkschaften, Rechtsanwälteverband, Bankers' Association und andere sind eben nicht auseinandergebrochen und haben die konfessionalistisch-politischen Grenzen, die das Milizsystem durch Gesellschaft und Staat gezogen hat, nicht akzeptiert[14]. Diverse lokale Kulturvereinigungen und ein Teil der Medien haben, vor allem seit Kriegsende, einen enormen Beitrag dazu geleistet, eine gesamtlibanesische öffentliche Debatte zu initiieren und aufrechtzuerhalten und innergesellschaftliche Feindbilder zu überwin-



Beirut nach Beendigung des Bürgerkrieges, 1992. *Foto: Birgit Schäbler*

den[15]. Dagegen gibt es trotz anderslautender Beteuerungen bei den meisten Vertretern der traditionellen politischen Elite - den Franjiehs, Junblatts, Karamehs, As'ads und anderen - ein nicht unerhebliches Interesse an der Aufrechterhaltung konfessionalistischer Abgrenzungen, ohne die ihr Anspruch auf Führerschaft in je einem Teil der Gesellschaft heute schon obsolet wäre. Auch Syrien und andere externe Akteure teilen dieses Interesse: Schließlich erlaubt die Existenz vertikaler Scheidelinien in der libanesischen Gesellschaft ihnen den Aufbau transnationaler Klientelverhältnisse und unter Umständen die Einnahme einer Vermittlerrolle.

Ein Teil der neuen politischen Klasse, darunter Hariri, ist schon deshalb an einer Überwindung konfessionalistischer Strukturen interessiert. Sie ist sich auch durchaus der identitätsstiftenden und integrativen Kraft von gesellschaftlicher Pluralität und Liberalität und der Platzvorteile bewußt, die dem Libanon aus einer solchen Verfaßtheit in seiner regionalen Umwelt zuwachsen[16]. Den demokratischen Aspekt des zivilgesellschaftlichen Projekts mit seinen Forderungen nach Partizipation und Öffentlichkeit allerdings empfindet man hier als tendenziell bedrohlich. Konflikte zwischen Zivilgesellschaft und Regime stehen deshalb immer wieder an. Punkte der Auseinandersetzung sind insbesondere das umstrittene Wiederaufbauprojekt für die Beiruter Innenstadt gewesen, das durch die absolut unerwünschte Einmischung von, unter anderem, Architekten, Planern und Soziologen ein wenig von seinem gigantomanischen und autoritären Charakter verlor[17], und die Frage der Freiheit von Kunst, Presse und audiovisuellen Medien. Im Frühjahr 1994 hatte die Regierung den privaten Rundfunk- und Fernsehanstalten kurzerhand die Ausstrahlung von eigenen Nachrichtensendungen und politischen Programme verboten. Bis zum Sommer setzte sie sich damit durch. Als sie aber mit einem gleichzeitig angekündigten Gesetzesvorschlag, wie die Rundfunklandschaft zukünftig unter Wahrung der Pressefreiheit zu gestalten sei, nicht vorankam, setzte das zunehmend selbstbewußt auftretende Parlament die Regierungsanordnung wieder außer Kraft. Regelmäßige Auseinandersetzungen gibt es auch darüber, was Kunst und was die Presse darf. Dabei sind in der Abwehr regierungsamtlicher Zensur- und Disziplinierungsversuche gesellschaftliche Allianzen entstanden, die sich von Linken und Liberalen bis hin zu islamistischen Intellektuellen spannen. Ihr zentraler und durchaus identitätsstiftender Punkt heißt dabei, den Libanon davor zu bewahren, in puncto Freiheiten, Rechtsstaatlichkeit und Pluralismus zu einem „normalen“ arabischen Staat zu werden: Nur als Muster für Toleranz, demokratische Kultur und die Möglichkeit des Zusammenlebens in einer heterogenen Gesellschaft macht der Libanon Sinn - für seine Bürger und für seine Umwelt.

■ Dr. Volker Perthes arbeitet für die Stiftung Wissenschaft und Politik in Ebenhausen.

Anmerkungen:

1) Vgl. al-Hayat, 11.10.1993.
2) Vgl. Marie-Janine Calic/Volker Perthes, Krieg und Konfliktlösung in Bosnien und Libanon. Ein Strukturvergleich, in: Internationale Politik und Gesellschaft, No. 2/1995.
3) Vgl. Kamal Salibi, A House of Many Mansions. The History of Lebanon Reconsidered, Berkeley 1988, S. 3; Theodor Hanf, Koexistenz im Krieg. Staatszerfall und Entstehen einer Nation im Libanon, Baden-Baden 1990, S. 758.
4) Diese Bemühungen reichten von der Betonung der phönizischen Geschichte und der Erfindung einer spezifisch phönizisch-maronitischen Tradition über das Herausstreichen der Westlichkeit libanesischer Kultur bis hin zu Versuchen (am prominentesten durch den libanesischen Dichter Sa'id Aql), den libanesisch-arabischen Dialekt zu einer eigenen, eben nicht arabischen Sprache zu erklären.
5) Joseph Abu Khalil, „Lubnan ba`d ittifaq al-Ta'if" [Der Libanon nach dem Ta'if-Abkommen], in: al-Mustaqbal al-`arabi, 15 (Dez. 1992) 166, S. 81-84.
6) Das bête noire der libanesischen Kulturszene, Ziyad Rahbani, hat diesen Mythos in seinem Theaterstück „bi-sha'n al-karamah wa-l-sha`ab al-`anid" (Betreffend die Würde und das hartnäckige Volk) durch die Darstellung einer sich jedem nur möglichen ausländischen Eroberer übereifrig andienenden Gesellschaft meisterhaft karikiert.
7) Vgl. in diesem Sinne vor allem Hanf, Koexistenz im Krieg, S. 50f.
8) Salim al-Huss, 'ahd al-qarar wa-l-hawa. tajarib al-hukm fi huqbat al-inqisam 1987-1990 [Zeit der Beschlüsse und Launen. Regierungserfahrungen in der Phase der Spaltung, 1987-1990], Beirut 1991, S. 199.
9) Vgl. etwa das Interview mit Michel 'Aun, dem ehemaligen Führer der libanesischen Armee und Chef der 1988 nach Ende der Amtszeit Präsident Jumayyils von diesem eingesetzten Militärregierung, in al-Hayat, 22.12.1993. 'Aun erklärt darin ausdrücklich, daß die „libanesische Krise" keine inneren, sondern nur externe Ursachen gehabt habe.
10) Vgl. ausführlicher: Volker Perthes, Der Libanon nach dem Bürgerkrieg. Von Ta'if zum gesellschaftlichen Konsens?, Baden-Baden 1994, S. 140 ff.
11) „Raum" versteht sich hier durchaus auch im geographischen Sinne. Man denke etwa an illegale Häfen oder die Privatisierung öffentlicher Wege, Gebäude und Strände.
12) Hariri hat insbesondere, bislang vergeblich, versucht, einige extrem syrienhörige Minister loszuwerden, und seine Regierung hat wiederholt außenpolitische Ballons gestartet, die offensichtlich nicht zuvor mit Damaskus abgesprochen waren. Dazu gehörte Anfang 1995 die Zustimmung zur Einrichtung eines amerikanisch-libanesischen Sicherheitskomitees, das nach syrischen Unbehagensäußerungen allerdings in dieser Form nicht zusammengestellt wurde; man begnügte sich damit, dem libanesischen Botschafter für Gespräche mit der US-Regierung einige Vertreter des Sicherheitsapparats als Experten zur Seite zu stellen. Vgl. The Lebanon Report, February 1995, S. 3.
13) Vgl. Albert Mansur, al-inqilab 'ala al-Ta'if [Der Coup gegen Ta'if], Beirut 1993, S. 112 und p.
14) Vgl. u.a. Hanf, Koexistenz im Krieg; Georges Corm, Myths and Realities of the Lebanese Conflict, in: Nadim Shehadi/Dana Haffar Mills (Hrsg.), Lebanon: A History of Conflict and Consensus, London 1988.
15) Besonders wichtig die Kulturbewegung Antalias, der Arabische Kulturclub in West-Beirut, die Vereinigung der Hochschulabgänger im Norden und andere.
16) So mahnte Hariri 1993 vor der UN-Vollversammlung internationale Unterstützung für den Libanon mit der durchaus euphemisitischen Begründung an, das libanesiche System könne „in einer Welt, wo zahlreiche ethnische und religiöse Konflikte aufbrechen ... ein lebendiges Beispiel für diejenigen sein, die erfolgreiche Formen des Zusammenlebens suchen". Zit. n. al-Hayat, 1.10.1993.
17) Vgl. vor allem: Nabil Beyhum, The Crisis of Urban Culture: The Three Reconstruction Plans for Beirut, in: The Beirut Review, (Herbst 1992), No. 4, S. 43-62.

Auf den Trümmern einer Nicht-Nation

„Ethnisches" als Manipulationsinstrument in Afghanistan

Thomas Ruttig

Schon vor fast sechs Jahren sind die Sowjets besiegt abgezogen, der „kommunistische" Präsident Nadshibullah wurde vor knapp drei Jahren gestürzt - und noch immer herrscht Krieg in Afghanistan. Die siegreichen *Mujahedin*, die gegen den äußeren Feind einig waren, bekämpfen sich nun untereinander in häufig wechselnden Allianzen.

Erklärt werden diese Auseinandersetzungen häufig als ethnische oder nationale Konflikte: „In Afghanistan mehren sich die Anzeichen dafür, daß ein Nationalitätenkonflikt den dreizehn Jahre alten Krieg zwischen der kommunistischen Regierung in Kabul und den Mudschaheddin-Rebellen ablösen könnte", schrieb die *taz* bereits kurz vor dem Fall Nadshibullahs (25.3.1992). „Der Vielvölkerstaat zerbricht", orakelte der *Spiegel* etwa um dieselbe Zeit (38/1992). Und auch die antinationale deutsche Linke (*konkret* 1/95) steht nicht abseits: Die *Mujahedin*, „ursprünglich allesamt unter dem Banner eines internationalistischen Islam angetreten, grenzen sich mittlerweile völkisch-tribalistisch voneinander ab: Rabbani und Massud haben ihre Machtbasis unter den Tadschiken, Dostam halluziniert sich als Usbeke, Hekmatyar hat beim Wühlen in der Ethnik die Paschtunen wiederentdeckt." Solche Interpretationen liegen im Trend. Nach dem Ende der Ost-West-Konfrontation scheint überall der Nationalismus sein blutiges Haupt zu erheben, und auch in Afghanistan wird er geortet.

Abgesehen davon, daß außereuropäische Gesellschaften wie die afghanische nur sehr vorsichtig mit europäischen verglichen werden sollten, stimmt dies alles auf Afghanistan bezogen zwar partiell, aber eben nicht ganz. General Abdurrashid Dostam, Ex-Kommunist und Führer der *Jombesh-e Melli* (Nationalen Bewegung), „halluziniert" sich nicht als Usbeke, er ist einer. Nicht zuletzt seine Sprache, eine Turksprache, unterscheidet ihn erheblich von den (das indo-europäische) Persisch sprechenden Tadschiken oder den Paschtunen. Und auch Gulbuddin Hekmatyar, Führer der islamistischen *Hezb-e Islami Afghanistan* (Islamische Partei Afghanistan), brauchte die Paschtunen nicht wiederzuentdecken. Er ist einer, und zwar vom kleinen Stamme der Kharroti, der nicht im eigentlichen Stammland der Paschtunen angesiedelt ist, sondern im tadschikischen Norden Afghanistans, wohin die Kharroti um die Jahrhundertwende zwangsumgesiedelt wurden. Dies wissen die Afghanen[1] sehr genau. Und sie wissen daher auch, daß Hekmatyar eben nicht der „Paschtunenführer" ist - dies ist eine Erfindung der westlichen Medien.

Der amtierende Staatschef und Führer der *Jami'at-e Islami*, Burhanuddin Rabbani, und sein Kommandant und Verteidigungsminister, Ahmad Shah Massud, haben ihre Machtbasis tatsächlich unter den Tadschiken, aber nicht ausschließlich. Unter ihren Kämpfern gibt es ebenso eine ganze Reihe Paschtunen oder Usbeken, wie zu Hekmatyars Guerilleros durchaus auch Hazara[2] gehören. Dies sind wichtige Tatsachen, die eine Ethnisierung der Konflikte praktisch erheblich erschweren.

Afghanistan: eine segmentäre Gesellschaft

Es soll keineswegs bestritten werden, daß es in Afghanistan auch ethnische Konfliktlinien gibt. Im sozialen Bewußtsein fühlt sich jeder Afghane einer patrilinearen Verwandtschaftsgruppe zugehörig und definiert sich damit letztendlich ethnisch. Allerdings werden solche Loyalitäten in der segmentären afghanischen Gesellschaft stets „von unten" abgeleitet, über die Familie, den Clan, schließlich den *qaum*. Dieser Begriff wird oft mit „Stamm" übersetzt, hat aber eine breitere Bedeutungsspanne und kann sich z.B. auch auf Berufs- und andere Gruppen (z.B. die Kaste der Schmiede oder die Seyyed, die angeblich direkten Nachkommen des Propheten Muhammad) beziehen.

Auf den einzelnen Ebenen herrscht zu Friedenszeiten eine permanente Konfliktsituation wie es auch das paschtunische Sprichwort *„Ich habe einen Cousin - also habe ich einen Feind"* zum Ausdruck bringt. Ein Zusammenschluß auf den nach oben ansteigenden Ebenen erfolgt erst im Fall einer äußeren Bedrohung - bis hinauf zur „afghanischen Nation", den Afghanistan konstituierenden Ethnien. Paschtunen, Tadschiken, Usbeken, Hazara und alle anderen schließen sich erst zusammen, wenn sie sich in ihrer Gesamtheit von außen - sei es von Briten, Russen oder Pakistani - bedroht fühlen.

Gerade auch die inneren Herrschaftsmuster in Afghanistan wurden ethnisch wahrgenommen. Seit der Staatsgründung 1747 herrschten fast ununterbrochen paschtunische Dynastien. Die Paschtunen in ihrer Gesamtheit standen in der sozialen Hierarchie über den anderen, meist traditionell seßhaften Ethnien, auch wenn die Könige nur aus bestimmten Stammesunterabteilungen kamen. Mit „Afghanen" sind oft die Paschtunen gemeint, sowohl als Eigen- wie auch als Fremdbezeichnung.Einen Nationalstaat Afghani-



Blick auf den völlig zerstörten Jadaji Maiwand-Boulevard im Zentrum der Stadt Kabul. *Foto: Ullstein, dpa*

stan hingegen hat es nie gegeben. Der Name Afghanistan tauchte wahrscheinlich im 14. Jahrhundert erstmals auf, doch bis ins 18. Jahrhundert war er lediglich ethnisch-geographisch belegt. Im politischen Sinne begann er sich Mitte des 17. Jahrhunderts abzuzeichnen. 1747 gewann eine Konföderation paschtunischer Stämme die Kontrolle über eine Region, die ungefähr dem heutigen Afghanistan entsprach, und unterwarf weitere Gebiete. Begünstigt wurde ihr Hervortreten durch die Krise der benachbarten Reiche - des Moghul-Reiches in Indien und des Safawiden-Reiches in Iran - und die Tatsache, daß der europäische Kolonialismus in dieses Gebiet noch nicht vorgedrungen war. Doch auch damals hieß das Nomaden-Reich noch nicht Afghanistan. Wie der britische Afghanistan-Forscher Elphinstone 1809 schrieb: „Diese Leute haben keinen Namen für ihr Land."[3] Der staatliche Zusammenhalt wurde erst im 19. Jahrhundert größer, als die Kolonialmächte Großbritannien und Rußland sich von Südosten bzw. Norden her dem afghanischen Reich zu nähern begannen. Afghanistan, unterstützt jeweils von einer der beiden Seiten, konnte eine Reihe von Kolonialisierungsversuchen abwehren und seine staatliche Eigenständigkeit bewahren, wenn auch unter Preisgabe großer Territorien und der außenpolitischen Souveränität. Das britisch-russische Patt führte schließlich dazu, daß beide Großmächte sich darauf einigten, Afghanistan als Pufferstaat zwischen beiden Kolonialreichen zu erhalten. Die Grenzen wurden von den Kolonialmächten gezogen, oft ohne Zustimmung der Afghanen.

Der Begriff Afghanistan, so Olivier Roy, bekam zwei Bedeutungen: erstens das Gebiet, das vom Emir von Kabul beherrscht wurde, zweitens das Territorium, das zwischen den „ungläubigen" Russen und Briten muslimisch geblieben war[4]. Das änderte sich auch nach dem Zweiten Weltkrieg wenig, als Afghanistan eine Art neutraler Zone zwischen der Sowjetunion und dem prowestlichen Militärblock CENTO (zuvor: Baghdadpakt) bildete. Dieses Gleichgewicht wurde erst durch den sowjetischen Einmarsch im Dezember 1979 zerstört.

Die Rückkehr der Emirate

Afghanistan ist also nicht so sehr ein Produkt innerer Konsolidierungsprozesse, sondern vor allem äußerer Umstände.

In der Geschichte Afghanistans wechselten sich Zentralisierung und Dezentralisierung ab. Nach dem Tod des Reichsgründers Ahmad Shah Durrani (1747-72) zerfiel das Reich langsam in die vier Fürstentümer Kandahar, Herat, Afghanisch-Turkestan (Mazar-e Scharif) und Kabulistan. Der Neueinigung unter kolonialem Außendruck unter Abdurrahman (1880-1901) und der zentralistisch angelegten Modernisierung unter Amanullah (1919-29) folgte die Gegenreaktion des tadschikischen „Banditenkönigs" Habibullah II. (1929), der mit Unterstützung

der paschtunischen Stämme den „Reformkönig“ absetzte - und schnell selbst beseitigt wurde, eben weil er Tadschike war. Die paschtunische Staatshegemonie war wiederhergestellt. Erneut folgte eine gewisse Schwächung des Zentrums, die Autonomie der Stämme wurde wieder stärker, bis unter Daud (1953-63 und 1973-78) und der marxistisch inspirierten Demokratischen Volkspartei Afghanistans (DVPA)[5] (1978-92) wieder Modernisierungsversuche unternommen wurden. Und auch die erneute Gegenreaktion kam zuerst von den Stämmen, richtete sich gegen Eingriffe des Zentrums (Steuer- und Rekrutenerhebung, Zwangsenteignungen, Bildungsmaßnahmen) - bis sich im Ost-West-Kontext die ideologisch motivierten *Mujahedin* des Widerstands bemächtigten. Es ist eine interessante historische Parallele, daß sich auch gegenwärtig wieder die vier „Emirate“ Kandahar (die *Taleban*), Herat (Ismail Khan), Mazar (Dostam) und Kabul (Rabbani/Massud) herausbilden. Würde man die historischen Erfahrungen auf die Zukunft projizieren, müßte nun eine erneute zentralistische Periode folgen. Deren Träger könnten durchaus die *Taleban* sein, vorausgesetzt, sie können sich durchsetzen, was nach ihrer Niederlage vor Kabul Mitte März 1995 im Moment eher unwahrscheinlich ist. Diese Bewegung, die vom pakistanischen Geheimdienst unterstützt zu werden scheint, ist relativ neu und machte erstmals Ende 1994 auf sich aufmerksam. Zu ihr gehören hauptsächlich Studenten religiöser Hochschulen, und ihre Mitglieder sind größtenteils Paschtunen. Ein Erfolg der *Talaban* würde daher auch bedeuten, daß die paschtunische Hegemonie wiederhergestellt wird. Eine weitere Besonderheit Afghanistans ist, daß das Zentrum (der Hof/die Regierung in Kabul) nie die Peripherie (die mehr oder weniger autonomen Stämme) dominierte. Aufgrund der bis heute tradierten Werte der Stammesgesellschaft wurde im Zentrum als Emir (der König, der Präsident) häufig der jeweils schwächste Kompromißkandidat etabliert, der stets nur als Erster unter Gleichen galt. Das begann 1747 mit dem Reichsgründer Ahmad Shah Durrani, und Präsident Nadshibullah, der als einer der wenigen Paschtunen in der tadschikisch dominierten *Partsham*-Fraktion der DVPA über keine starke Hausmacht verfügte, wird nicht der letzte gewesen sein.

Die wichtigsten Kriegsparteien:

Traditionelle Mujahedin-Parteien (ehemalige Siebener-Allianz):
- Islamische Partei Afghanistans (Hezb-e Islami Afghanistan), Gulbuddin Hekmatyar; Rebellenallianz
- Islamische Gesellschaft (Jami'at-e Islami): Burhanuddin Rabbani; Interimsregierung
- Bewegung der Islamischen Revolution (Harakat-e Enqelab-e Islami): Muhammad Nabi Muhammadi; gegenwärtig neutral
- Islamische Einheit (Ittehad-e Islami), Abdurrab Rassul Sayyaf; Interimsregierung
- Islamische Partei Afghanistans/Khales (Hezb-e Islami Afghanistan), Maulawi Yunus Khales; gegenwärtig neutral
- Front der Nationalen Rettung (Jabha-ye Nejat-e Melli), Sebghatullah Mojaddedi; gegenwärtig neutral
- Nationale Front (Mahaz-e Melli), Seyyed Ahmad Gailani; gegenwärtig neutral

Schiitische Mujahedin-Parteien:
- Partei der Islamischen Einheit (Hezb-e Wahdat-e Islami), Ali Mazari; ehemalige „Neuner-Allianz“; Rebellenallianz
- Abspaltung von ihr unter Akbari
- Islamische Bewegung (Harakat-e Islami), Ayatollah Asef Mohseni; Interimsregierung

Sonstige:
- Taleban, Muhammad Omar
- Nationale Bewegung (Jombesch-e Melli), Abdurraschid Dostam; Rebellenallianz

„Ethnisierung“ und Zusammenschluß

Der Widerstand gegen die Sowjets hat jedoch auch zu einem größeren Zusammenhalt der verschiedenen Ethnien Afghanistans geführt. Keine von ihnen würde heute einen Separatismus eines der Bestandteile des Staates gestatten. Bei aller Heterogenität ist so etwas wie ein Gewohnheitsrecht auf den staatlichen Zusammenhalt entstanden. Die staatliche Existenz Afghanistans stand während des Krieges nur zweimal ernsthaft zur Diskussion. Das erste Mal geschah dies, als Gulbuddin Hekmatyar, der Führer der stärksten *Mujahedin*-Partei unter pakistanischem Einfluß eine Konföderation Afghanistan-Pakistan vorschlug, ein zweites Mal, als vor dem sowjetischen Abzug 1988/89 in sowjetischen und afghanischen Regierungskreisen diskutiert wurde, die Hauptstadt zeitweilig nach Mazar-e Scharif in Nord-Afghanistan zu verlegen und die afghanische Regierung dorthin zurückzuziehen. Ursache dieser Überlegungen war, daß auch die sowjetische Seite nicht davon überzeugt war, daß sich das Regime Nadshibullahs nach ihrem Abzug noch lange an der Macht würde halten können. Die Verlegung wäre einer faktischen Spaltung des Landes gleichgekommen. Diese Vorstöße wurden jedoch jeweils nur von wenigen afghanischen Kräften getragen und lösten einen regelrechten Aufschrei quer durch die ansonsten verfeindeten Lager - das prosowjetische und das vom Westen unterstützte - aus, was dazu führte, daß diese Ideen schnell *ad acta* gelegt wurden.

In der Auseinandersetzung zwischen den beiden Hauptlagern, den „Kommunisten“ und den *Mujahedin*, spielten ethnische Kategorien nur eine geringe Rolle; Paschtunen, Tadschiken usw. standen auf beiden Seiten. Anders sieht es dagegen innerhalb der beiden Lager aus: Die zwei DVPA-Hauptfraktionen definierten sich im wesentlichen - aber nicht ausschließlich - ethnisch: *Partscham* galt als tadschikisch, *Khalq* als paschtunisch; allerdings war der letzte Staats- und Parteichef, Nadshibullah, ein zur *Partscham*-Fraktion gehörender Paschtune. Auch bei den *Mujahedin* spielt die ethnische Zugehörigkeit jetzt wieder eine größere Rolle; der Interimspräsident Rabbani ist Tadschike und wird von vielen Paschtunen mit Arg-

wohn betrachtet, die ihre traditionelle Führungsrolle in Gefahr sehen. Möglicherweise ist der Erfolg der neuen *Taleban*-Bewegung vor diesem Hintergrund zu sehen. Sie sollen von pakistanischen Paschtunen gefördert werden und haben bis jetzt vor allem paschtunisch besiedelte Gebiete unter ihre Kontrolle gebracht.

Während des Krieges wurde die „Ethnisierung" vor allem durch die prosowjetische Regierung in Kabul forciert. Sie setzte ihre Nationalitätenpolitik - separate Stillhalteabkommen, „Kauf" von Stämmen usw. - vor allem zur Befriedung bestimmter Gebiete ein und bildete dort dann Stammesmilizen (z.B. der Usbeken, unter Dostam, oder der religiösen Minderheit der Ismailiten). Besonders gegen Ende der 80er Jahre wurden auch Armee-Einheiten, schließlich sogar neue Provinzen nach ethnischen Gesichtspunkten aufgestellt, was auch innerhalb der regierenden Partei kritisiert wurde. Besonders augenfällig war dies in bezug auf die schiitischen Hazara, die es als Angehörige einer ethnischen und religiösen Minderheit besonders schwer hatten, in der Staatshierarchie aufzusteigen, was einigen von ihnen erstmals in der DVPA gelang. Auch der Hazara-Widerstand war eine Besonderheit unter den *Mujahedin.* Die Schiiten galten nicht als Partner, mußten sich also vom sunnitischen Mainstream absetzen. Auch ethnisches Selbstbewußtsein bewirkte, daß die Hazara als erste ihr Gebiet praktisch von den sowjetischen Besatzern befreien konnten. Ein Abkommen mit Kabul sicherte zudem, daß das Hazaradshat (Siedlungsgebiet der Hazara, das zentralafghanische Hochland westlich der Hauptstadt Kabul) nicht bombardiert wurde; die Vermittlung lief über den einflußreichen Ministerpräsidenten Sultanali Keschtmand, selbst ein Hazara, und andere Vertreter des damaligen Regimes. Die Sonderrolle der Hazara war innerhalb der DVPA nicht unumstritten und trug zu verstärkten ethnischen Spannungen bei.

Afghanistan ist also nicht so sehr ein Produkt innerer Konsolidierungsprozesse, sondern vor allem äußerer Umstände.

Kampf um die Macht statt Kampf der Ethnien

Doch der Nationalismus, oder besser die „Ethnisierung", war und ist als Ideologie nur ein politisches Instrument, das von bestimmten Gruppen zur Durchsetzung ihrer Interessen benutzt wird, auch in Afghanistan und von Afghanen. Darauf wird nur zurückgegriffen, wenn „die Idee die Massen ergreift", wenn Menschen dies für bare Münze nehmen und so manipulierbar werden. In Konfliktsituationen besonders innerhalb der beiden afghanischen Hauptlager funktionierte dies auch häufig.

Wichtig aber ist, die Interessenlage der politisch Handelnden zu analysieren. Dabei deutet nur sehr wenig darauf hin, daß Wunschvorstellungen von einem „Paschtunistan", einem „Groß-Tadschikistan" oder „Turkestan" den Antrieb ihres Handelns bilden - auch wenn solche Meldungen hierzulande gern kolportiert werden. So wurde kürzlich in der *taz* gemeldet, Dostam habe für den Fall, daß die *Taleban* ihn angreifen, mit der Ausrufung eines Staates „Süd-Turkmenistan" (wenn, dann eher Turkestan) gedroht. Gemeldet wurde nicht, daß Dostam dies höchstpersönlich dementiert und mehrmals sehr deutlich gemacht hat, daß er eben keinen Separatstaat anstrebt. Dieser wäre auch weder lebensfähig, noch - und das ist entscheidend - würde er von den anderen afghanischen Ethnien akzeptiert.

Keinesfalls aber können die gegenwärtigen Konflikte und Bündnisse zwischen den *Mujahedin* nur anhand ethnischer Kategorien analysiert werden. Man bekämpft und verbündet sich, quer zu allen von uns gedachten Fronten und Trennlinien. Es gibt kaum eine mögliche Allianz, die noch nicht existiert hätte. In den letzten 16 Monaten standen sich beim Kampf um Kabul zwei Lager gegenüber: auf der einen Seite das Bündnis der *Mujahedin*-Interimsregierung aus *Jami'at-e Islami* (Rabbani, Massud: sunnitisch-tadschikisch), *Ittehad-e Islami* (Sayyaf: sunnitisch-paschtunisch) und *Harakat-e Islami* (Ayatollah Mohseni: schiitisch-paschtunisch), auf der anderen die sogenannte Rebellenallianz bestehend aus der *Hezb-e Islami* (Hekmatyar: sunnitisch-paschtunisch), der *Hezb-e Wahdat-e Islami* (Mazari: schiitisch, Hazara) sowie der „altkommunistischen" Usbekenmiliz, der *Jombesh-e Melli* (Dostam). Zusammengehalten werden die Bündnisse nur durch eins: das Streben nach der Macht in der Hauptstadt Kabul - um jeden Preis und natürlich für sich allein. Dazu werden lediglich Zweckbündnisse eingegangen, die sich bei einer Änderung der Interessenlage oder des Kräfteverhältnisses von heute auf morgen diametral ändern können. Mit dem Auftreten der *Taleban* als neue militärische Kraft in der afghanischen Arena Ende 1994/Anfang 1995 wird auch die Variante wieder denkbar, daß sich alle etablierten *Mujahedin*-Parteien angesichts dieser großen Gefahr aufs Neue zusammenschließen. Was die Herrschaft über eine Trümmerwüste jedoch wert ist, ist eine andere Frage.

■ Thomas Ruttig ist Asienwissenschaftler (Dipl.-Afghanist), arbeitet als freier Journalist und ist Mitarbeiter bei „Mahfel" (Freundeskreis für die Völker West- und Mittelasiens), der die „Nachrichten aus West- und Mittelasien" herausgibt. Diese sind zu beziehen bei: Th. R., Peter-Huchel-Str. 64, 12619 Berlin.

Ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung Afghanistans:

Paschtunen	43 Prozent
Tadschiken	28 Prozent
Usbeken	9 Prozent
Hazara	8 Prozent
Aimaq	3 Prozent

Nuristani, Belutschen, Turkmenen, Sikhs u.a. insgesamt 16 Millionen (einschl. Flüchtlinge)

(Anmerkung: Alle Zahlen sind Hochrechnungen, die sich aus der letzten Bevölkerungszählung von 1979 ableiten, die weitgehend eine grobe Schätzung war. Sie geben bestenfalls das etwaige Größenverhältnis an.)

Anmerkungen:

1) „Afghane" soll hier und im folgenden nur eines bedeuten: ein Angehöriger oder eine Angehörige einer der in Afghanistan lebenden Ethnien.
2) Die Hazara sind als Schiiten und Nachfahren der Turkmongolen sowohl eine religiöse als auch eine ethnische Minderheit in Afghanistan.
3) Elphinstone, Mountstuart: An Account of the Kingdom of Caubul. (Originalausgabe 1815) Oxford 1972. Vol. 1, S. 125.
4) Oliver Roy: Islam and Resistance in Afganistan. Cambridge 1986. S. 17
5) Die DVPA wurde 1965 gegründet und spaltete sich zwei Jahre später in die tadschikisch dominierte *Partscham*-Fraktion (Flagge) und die paschtunisch dominierte *Khalq*-Fraktion (Volk).

„Let's explore our great Noth West"

Ostturkestan oder Xinjiang? Chinas Nordwesten im Umbruch

Michael Friederich

Laut offizieller Geschichtsschreibung wurde gegen Ende Oktober 1949 Xinjiang (gesprochen: Schindschang, auch Sinkiang genannt) befreit. Xinjiang, oder besser seine Bevölkerung befreite sich also nicht selbst. Und so drängt sich die Frage auf, wer denn da von wem und für was befreit wurde.

Befreit wurde die mit 1,66 Mio. km² größte Provinz Chinas, die heute offiziell „Uigurisch Autonomes Gebiet Xinjiang" heißt. Befreit wurden etwa 3,3 Millionen Uiguren, ca. 445.000 Kasachen, ca. 65.000 Kirgisen und außerdem noch knapp 300.000 Hanchinesen, etwa 125.000 chinesische Muslime (Hui oder Tunganen) sowie Angehörige anderer lokaler Nationalitäten. Befreit wurden sie durch die Erste Feldarmee der Volksbefreiungsarmee unter General Wang Chen, und zwar von der Herrschaft der nationalchinesischen Regierung unter Chiang Kai-schek, bzw. deren Repräsentanten vor Ort. Hinweggefegt wurde damit, so die offizielle Darstellung, die Jahrhunderte andauernde Unterdrückung der Massen. Befreit wurden sie, so die postulierte Absicht, für die Errichtung einer gerechten, sozialistischen Gesellschaft.

Entstehung einer chinesischen Provinz

Die Provinz, die heute Xinjiang heißt, liegt im äußersten Nordwesten der VR China. Sie hieß nicht schon immer so und heißt auch heute noch nicht für alle so. Wenn bis zum Ende des 18. Jahrhunderts in Europa von dem Gebiet südlich des Tian-shan-Gebirges, das heute Süd-Xinjiang ist, die Rede war, sprach man von „Klein-Buchara", im Gegensatz zu „Groß-Buchara", das in etwa dem heutigen Uzbekistan und Teilen Tadschikistans entsprach. Erst ab Anfang des 19. Jahrhunderts wurden, zuerst in England, die Bezeichnungen Ost-Turkestan bzw. West-Turkestan gebräuchlich. In China selbst hieß das Gebiet bis zur Mitte des letzten Jahrhunderts einfach „Westliches Gebiet" *(xiyu)*. Noch in den 60er und 70er Jahren des 19. Jahrhunderts war die Angliederung oder das Aufgeben Xinjiangs eine umstrittene innenpolitische Frage in China. Die Frage wurde allerdings 1884 aus chinesischer Sicht endgültig beantwortet: unter dem Namen „Neue Grenze / Neues Grenzgebiet" *(Xinjiang)* bekam das Gebiet den Status einer regulären Provinz und wurde somit zu einem festen Bestandteil des chinesischen Reiches, das zu jener Zeit noch von der nicht-hanchinesischen Dynastie der Mandschu beherrscht wurde (1644-1911). Die Hauptstadt der Provinz ist Ürümchi. Um ihren Anspruch auf das neue Grenzgebiet zu bestärken, plante die chinesische Regierung die verstärkte Ansiedlung von Hanchinesen in der Provinz. Uigurische Nationalisten sehen hierin den Beginn der Sinisierung. Zumindest was die Zusammensetzung der Nationalitäten in der Provinz angeht, waren diese Bemühungen nicht erfolgreich, machte die einheimische Bevölkerung doch noch Ende der 40er Jahre dieses Jahrhunderts fast 95 Prozent der Gesamtbevölkerung aus.[1]

Erfindung einer Ethnie

Der Name der Ethnie, die bis Ende der 40er Jahre dieses Jahrhunderts die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung des „Neuen Grenzgebiets" ausmachte, war nicht schon immer „Uigur". Die Bezeichnung „Uigur" als Ethnonym wurde erst 1921 geprägt. Bis dahin waren die Uiguren nur bekannt als die herrschende Schicht eines turksprachigen Reiches, das sein Zentrum im Gebiet der nördlichen Mongolei hatte und in der Mitte des neunten Jahrhunderts ausgelöscht wurde. Ein Teil der Bevölkerung dieses uigurischen Reiches wanderte südwärts und siedelte dann vor allem im Süden der heutigen Provinz Xinjiang, wo sie sich mit der dortigen, hauptsächlich iranischen, Bevölkerung vermischten. „Uigur" zur Bezeichnung einer Nationalität wurde dort wiederentdeckt, wo Nationalitäten - und sei es nur zur Realisierung der altbekannten Methode des divide et impera - eine wichtige Rolle im politischen Geschehen spielten: nicht etwa im „Neuen Grenzgebiet", sondern im inzwischen sowjetischen Teil Zentralasiens, auf einer Konferenz „uigurischer" Intellektueller in Tashkent. Der zu jener Zeit in der Sowjetunion für die Nationalitätenpolitik zuständige Mann war Josef Stalin. Es dauerte jedoch auch im sowjetischen Zentralasien noch ein paar Jahre, bis sich die neue Nationalitätenbezeichnung durchsetzte. Bis in die Mitte der 20er Jahre ist in den russischen bzw. sowjetischen Statistiken nie von einer einzigen Nationalität der Uiguren die Rede, sondern immer von den *Taranchi*, den „Uiguren", die ursprünglich aus dem nördlichen Teil von Xinjiang stammten, und den *Qäshqärlik*, den „Uiguren", die ursprünglich aus dem südlichen Teil Xinjiangs stammten.[2] Reiner Olzscha, ein der völkischen Ideologie Nazideutschlands nahestehender Autor, führte Anfang der 30er Jahre aus, daß, schlimmer noch als in Westturkestan, die Einwohner Ostturkestans „bis zuletzt jedes Gefühl einer wenn auch nur losen Zusammengehörigkeit vermissen ließen, [...]." Und weiter: „Es ist nicht uninteressant, daß in der einheimischen Bevölkerung [Xinjiangs] ein Ausdruck für die Gesamtheimat [d.h.: Xinjiang] fehlt, sondern nur kleinste Provinzialbezeichnungen vorhanden sind."[3] Was Olzscha hier „kleinste Provinzialbezeichnungen" nennt, sind die Namen der großen Oasenstädte in Süd-Xinjiang, das bis in die 30er Jahre dieses Jahrhunderts in Europa und auch vor Ort selbst „Sechs Städte" genannt wurde. Die

sechs Städte sind: Chotän, Jäkän (Yarkänt), Qäshqär (Kashgar), Aqsu, Kucha und Qarashähär. Die Bewohner dieser Städte und der zu ihnen gehörenden Dörfer nannten sich *Chotänlik, Jäkänlik, Qäshqärlik*, etc. Nicht in diese Einteilung passen die Uiguren aus dem Osten Xinjiangs, aus Turpan (Turfan) und Qumul, sowie die Uiguren aus dem Norden der Provinz, vor allem aus dem Ili-Tal, die bereits erwähnten *Taranchi*.

Die Republik Ostturkestan

Diese Dreiteilung Xinjiangs und der Uiguren ist nicht nur geographisch, sie bestimmte und bestimmt teilweise auch heute noch das Selbstverständnis der Uiguren und ihre Sichtweise der jeweils anderen. Deutlich wird das an den verschiedenen Versuchen in den 30er und 40er Jahren, selbstständige, unabhängige Staaten in Xinjiang zu bilden. Keiner dieser Staaten trug das Ethnonym „Uigur" in seinem Namen, was seinen Grund sicher nicht in dem Anspruch hatte, die lokale Bevölkerung Xinjiangs (Uiguren, Kasachen, Tunganen, Mongolen, etc.) in ihrer Gesamtheit zu repräsentieren, sondern vielmehr in der unterschiedlichen ideologischen Ausrichtung dieser Staaten und in dem nach wie vor fehlenden uigurischen Nationalbewußtsein.

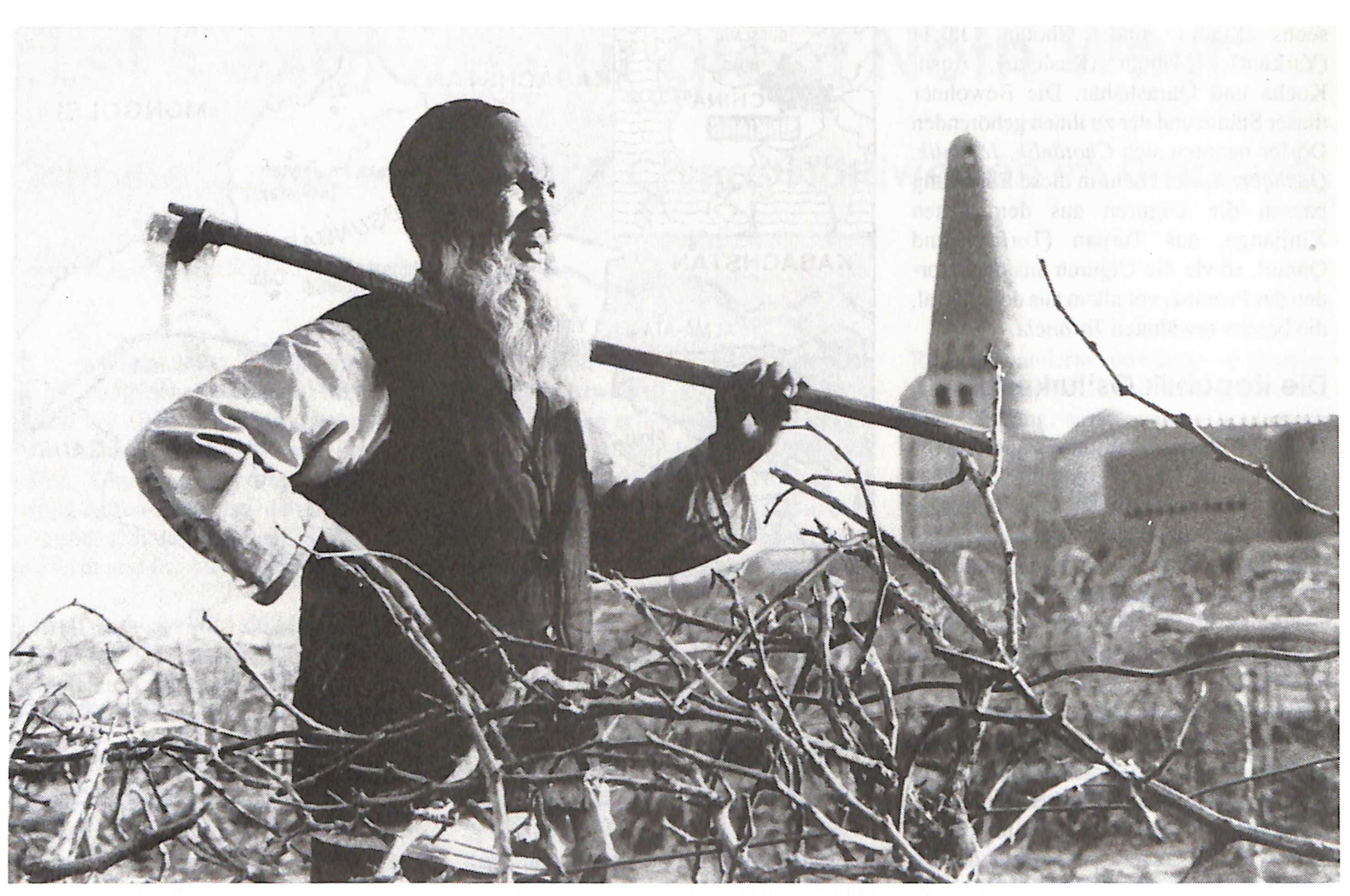


Der erste Versuch, einen unabhängigen Staat in Xinjiang zu gründen, hatte seinen Ausgangspunkt in Qumul, im äußersten Osten Xinjiangs. Im Frühjahr 1931 kam dort zu Aufständen der lokalen Bevölkerung, die sich rasch ausweiteten. Zwei Jahre später, im Frühjahr 1933, war, abgesehen von einigen Garnisonen, ganz Süd-Xinjiang in der Hand der Aufständischen. Am 12. November 1933 wurde dann in Kashgar, im äußersten Südwesten der Provinz, die „Republik Ostturkestan" ausgerufen. Ihre Innenpolitik war bestimmt von dem Versuch, den Staat gemäß dem islamischen Recht, der *sharia*, zu organisieren. In der Außenpolitik gab sich die neue Republik dezidiert anti-sowjetisch und anti-hanchinesisch. Der neuen Republik war allerdings kein langes Leben vergönnt. Bereits als sie ausgerufen wurde, hatte es interne Streitigkeiten gegeben, die weniger auf ideologischen Differenzen beruhten, als vielmehr auf der Frage, wer wieviel Macht bekommt. Die Fraktionen in diesen Streitigkeiten bildeten sich entlang der lokalen Herkunft ihrer Vertreter: Qumul/Turpan gegen Kashgar/Chotän. Die Rivalitäten gingen so weit, daß sich die Qumul-Fraktion mit der Regierung in Ürümchi arrangierte, einige der wichtigsten Führer der Kashgar/Chotän-Fraktion gefangennahm und auslieferte. Mitte April 1934 wurden sie hingerichtet und die „Republik Ostturkestan" hörte auf zu existieren.

Die kurzlebige Republik von Kasghar und Chotän kann nicht als der Versuch angesehen werden, einen Staat auf der Grundlage uigurischer Nationalität zu bilden. Der Machtkampf unter den Aufständischen wurde sicher noch verstärkt durch den unterschiedlichen lokalen Hintergrund der beiden Fraktionen. Bis heute betrachten sich die Einwohner Süd-Xinjiangs und Ost-Xinjiangs mit gegenseitigem Mißtrauen, was sich auch in abfälligen Bezeichnungen und Charakterisierungen der jeweils anderen zeigt. Von vielen *Qäshqärliks* und *Chotänliks* werden die Uiguren Ost-Xinjiangs nicht als „typische Uiguren" angesehen, da sie sich in Religion, gesellschaftlichem Umgang und Aussehen unterscheiden. Sie werden deshalb mit den Mongolen verglichen, die keine Muslime sind, und abfällig als *Qalmaq* bezeichnet. Umgekehrt haben die Bewohner Süd-Xinjiangs, vor allem Kashgars, im Osten (und Norden) der Provinz den Ruf, nicht aufrichtig, gerissen, hinterlistig und fanatisch zu sein. Die seit Mitte der 50er Jahre immer wieder durchgeführten Kampagnen gegen diesen „Lokalpatriotismus", der auf eben diese Vorurteile baut, zeigen, daß das Problem nach wie vor virulent ist. Bis heute ist es schwierig, von einer uigurischen Nationalität zu sprechen.

Die Republik Ostturkestan: Der zweite Versuch

Der zweite Versuch, einen unabhängigen Staat in Xinjiang zu gründen, hatte seinen Ausgangspunkt im Ili-Tal. Das Ili-Tal liegt nördlich des Tian-shan-Gebirges. Es ist das fruchtbarste Gebiet Xinjiangs und auch der einzige Teil Nord-Xinjiangs, in dem die Uiguren die Mehrheit der Bevölkerung stellen. Nord-Xinjiang ist kein traditionelles Siedlungsgebiet der Uiguren. Erst im 18. Jahrhundert siedelten sie sich hier an. Sie bezeichnen sich selbst auch heute noch als *Taranchi* und ein Teil von



"Der glückliche Bauer". *Foto: A. Ghodshanijaz*

ihnen grenzt sich scharf von den Uiguren aus Süd-Xinjiang, denen sie Rückständigkeit vorwerfen, ab. Das zaristische Rußland hatte das Ili-Gebiet 1871 besetzt und sich erst Jahre später und unter für die chinesische Regierung demütigenden Bedingungen zurückgezogen. Auch nach der Oktoberrevolution betrachtete das nunmehr sowjetische Rußland das Ili-Gebiet als seine Einflußsphäre.

Im September 1944 brach in Nilqa, einer kleinen Stadt im Ili-Tal, ein Aufstand aus, der sich rasch ausbreitete. Am 7. November hatten die Aufständischen Ghuldsha, die größte und wichtigste Stadt im Ili-Gebiet, erobert. Eine Woche nach der Eroberung von Ghuldsha wurde dort eine Republik ausgerufen, die den gleichen Namen hatte wie die 1934 so sang und klanglos untergegangene: „Republik Ostturkestan". Bis September 1945 brachten die Aufständischen alle drei Regierungsbezirke Nord-Xinjiangs, Ili, Tarbaghataj und Altaj unter ihre Kontrolle. In der VR China heißt dieser Staat denn auch nicht „Republik Ostturkestan" - ein Name, der als nationalistisch geahndet wird -, sondern „Revolution der drei Regierungsbezirke". Die führende Persönlichkeit der Republik und deren Innenminister war Ächmätdshan Qasimi. In der ersten Hälfte 1945 gab es, wie auch schon in der kurzlebigen Republik von Kashgar und Chotän, Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Fraktionen innerhalb der neuen Regierung. Die „Progressivisten" unter und um Qasimi setzten sich schließlich gegen die „Traditionalisten" unter Führung des nominellen Staatsoberhauptes Alichan Törä durch. Die in Ghuldsha ausgerufene Republik unterschied sich in ihrer ideologischen Ausrichtung stark von der Republik von Kashgar. Während für letztere der Islam das Gerüst für Innen- und Außenpolitik abgab, orientierte sich die Republik im Norden Xinjiangs an der Sowjetunion als Vorbild. Chinesisch als Verwaltungssprache wurde abgeschafft und durch Uigurisch und Russisch ersetzt. Obwohl die Regierung in Ghuldsha Internationalismus propagierte, konnte sie Pogrome an der hanchinesischen Bevölkerung in der ersten Hälfte des Jahres 1945 nicht verhindern. Ab Ende August 1945 kam es auf sowjetischen Druck hin in Ürümchi erstmals zu Waffenstillstandsverhandlungen zwischen der Ghuldsha-Regierung und Vertretern dortigen der chinesischen Provinzregierung. Bei diesen Verhandlungen saßen die Vertreter aus Ghuldsha nicht nur Hanchinesen gegenüber. Die „chinesische" Seite wurde vielmehr repräsentiert durch Chang Chi-Chung, der von der Nationalchinesischen Regierung Chiang Kaisheks in Chungking zu den Verhandlungen nach Xinjiang entsandt worden war, und die Uiguren Mäs'ut Sabri, Muhammad Amin Bughra und Isa Jusuf Alptekin.

Koalitionsverhandlungen

Die drei Letztgenannten wurden von der Ili-Seite wiederholt als „Chinesisten" diffamiert, was, nicht nur im Rückblick, geradezu absurd erscheint: Muhammad Amin Bughra war der Führer der *Chotänlik*-Fraktion in der Republik von

Kashgar und hatte damals eine dezidiert anti-hanchinesische Position vertreten. Nach der kommunistischen Machtübernahme 1949 flüchtete sowohl er als auch Isa Jusuf Alptekin über Britisch-Indien in die Türkei. Beide wurden dort zu Führern der uigurischen Nationalbewegung im Exil. Amin Bughra verstarb 1965, Isa Jusuf Alptekin lebt noch. Mäs'ut Sabri wurde 1951 im Zuge der „Anti-Rechts-Kampagne" als uigurischer Nationalist „entlarvt" und verhaftet. Er starb 1952 im Gefängnis.

Die Verhandlungen in Ürümchi wurden durch sowjetischen Druck im Juni 1946 zu einem Abschluß gebracht. Die beiden Seiten einigten sich darauf, in Ürümchi eine Koalitionsregierung zu bilden. Regierungschef wurde Chang Chi-chung, sein Stellvertreter wurde Ächmätdshan Qasimi. Außerdem waren an der Regierung beteiligt: Mäs'ut Sabri, Muhammad Amin Bughra, Isa Jusuf Alptekin, Säjpidin Äzizi und Burhan Shähidi. Die letzten beiden sollten in der weiteren Geschichte Xinjiangs noch eine wichtige Rolle spielen. Obwohl es nunmehr eine Koalitionsregierung gab, wurde Xinjiang de facto nach wie vor von zwei Regierungen beherrscht: die drei Regierungsbezirke im Norden unterstanden Ghuldsha, die restlichen sieben Ürümchi. Anfang 1946 kam es zu Unruhen in der uigurischen Bevölkerung Ürümchis. Als Zugeständnis setzte die Nationalchinesische Führung den glücklosen Gouverneur Chang Chi-chung ab und ersetzte ihn durch Mäs'ut Sabri. Das erste Mal in der Geschichte Xinjiangs nahm ein Uigure den höchsten Posten in der Provinz ein. Mäs'ut Sabri konnte allerdings die Hoffnungen, die die chinesische Führung in ihn gesetzt hatte, nicht erfüllen. Die Tatsache Uigure zu sein bedeutete nicht, die Unterstützung der Uiguren zu haben. Um der anhaltenden Unruhen Herr zu werden, gab Mäs'ut die von seinem Vorgänger, dem Hanchinesen Chang, zaghaft betriebene Politik des Ausgleichs zwischen den verschiedenen Nationalitäten auf und kehrte zu einer restriktiven Politik gegenüber der lokalen Bevölkerung zurück, deren Großteil die Uiguren ausmachten. Im Winter 1947/1948 sprachen die UdSSR und die nationalchinesische Regierung in Geheimverhandlungen über die Zukunft Xinjiangs. Vermittler und Übersetzer bei diesen Gesprächen war der Tatare Burhan Shähidi, der wie kein zweiter in die Geschichte Xinjiangs in diesem Jahrhundert involviert war.

Burhan Shähidi wurde 1894 geboren. Er studierte in Qazan und später in Berlin. 1918 kehrte er nach Xinjiang zurück, wo er zu einem erfolgreichen Händler avancierte. Gleichzeitig war er an der Provinzregierung von Yang Tsengshin beteiligt. Nach dessen Ermordung im Juli 1928 wurde er unter dem Nachfolger Chin Shu-ren Kommissar für Auswärtige Angelegenheiten. In dieser Funktion reiste er erneut nach Berlin. Nachdem Chin Shu-ren im April 1933 in die UdSSR geflohen war, kehrte er 1934 nach Xinjiang zurück. Unter Chins Nachfolger Sheng Shi-tsai wurde er Konsul für Xinjiang, zuerst in Uzbekistan, später in Kasachstan. Bei den Schauprozessen und Säuberungen, die Sheng Shi-tsai nach dem Vorbild Stalins und fast zeitgleich mit diesem in Xinjiang durchführte, wurde Burhan als Trotzkist „entlarvt". Erstaunlicherweise wurde er nicht zum Tode, sondern „nur" zu neun Jahren Gefängnis verurteilt. Bis zur Absetzung Shengs im August 1944 saß er ein. Unter dem neuernannten Gouverneur Wu Chung-shin war er ebenso tätig wie nach dessen Absetzung unter Chang Chi-chung, in dessen Koalitionsregierung er zweiter stellvertretender Regierungschef Xinjiangs wurde. Am 31.12.1948 wurde der wenig erfolgreiche Mäs'ut Sabri abgesetzt. An seine Stelle trat Burhan Shähidi. Schon bevor die Volksbefreiungsarmee (VBA) überhaupt in Xinjiang einmarschierte, unterstellte Burhan sich und damit auch die Provinz Xinjiang der neuen kommunistischen Führung in Peking. Auch nach der kommunistischen Machtübernahme blieb er auf seinem Posten; bis 1955 war er Vorsitzender von Xinjiang. Er wurde in dieser Funktion abgelöst von dem oben bereits erwähnten Säjpidin Äzizi. Bis zum Beginn der Kulturrevolution 1965/66 blieb er in führender Stellung in Xinjiang. Nach der Kulturrevolution, die er unbeschadet überlebte, wurde er nach Peking in den Zentralen Nationalitätenrat berufen. In dieser Funktion blieb er bis zum Ende der 80er Jahre.

Eine uigurische Nation, die zu vertreten die Aufständischen hätten beanspruchen können, gab es nicht.

Der Führer der Ili-Regierung, Ächmätdshan Qasimi, starb keines natürlichen Todes. Am 15. August 1949 begab er sich zusammen mit den drei prominentesten Persönlichkeiten der Regierung, Abdulkerim Abbas, Dälil Chan und Ischaq Bäg, nach Alma Ata, um dort ein Flugzeug zu besteigen, das sie nach Peking bringen sollte. Über vier Monate, bis Ende Dezember 1949, als die KPCh in Xinjiang gerade dabei war, eine neue Verwaltung zu installieren, gab es keinerlei Meldungen über ihren Aufenthalt in Peking bzw. den Verlauf ihrer Gespräche dort, die sich um die Zukunft Xinjiangs drehen sollten. Ende Dezember dann gab die chinesische Regierung bekannt, daß das Flugzeug am 27. August in der Mandschurei abgestürzt und alle Insassen ums Leben gekommen seien. Bis heute ist es unter vielen Uiguren Xinjiangs umstritten, ob der Flugzeugabsturz wirklich ein Unfall war, oder von der KPCh bewußt herbeigeführt worden war, um den einzigen ernstzunehmenden Gegner im „Neuen Grenzgebiet" zu beseitigen.

Versucht man, die Geschichte Xinjiangs bis zum Jahre 1949 zusammenzufassen, zeigt sich als Charakteristikum die Uneinigkeit der lokalen Mehrheitsbevölkerung. Keiner der vielen Aufstände gegen die weitgehend von der chinesischen Zentralmacht unabhängigen Provinzgouverneure wurde im Namen der „Uiguren" geführt. Eine uigurische Nation, die zu vertreten die Aufständischen hätten beanspruchen können, gab es nicht. Aus diesem Grund konnten die Führer von Aufstandsbewegungen gar nicht anders, als sich bei ihrer Suche nach einer Machtbasis auf die eigene, lokale Umgebung zu konzentrieren und zu stützen. Eine Vorgehensweise, die wiederum die Bevölkerung einer anderen lokalen Umgebung nur vor den Kopf stoßen konnte. Und so waren es beileibe nicht nur die jeweiligen hanchinesischen Provinzgouverneure, die es verstanden, die lokale Bevölkerung gegeneinander auszuspielen. Diese Aufgabe wurde ihnen über weite Strecken von den Führern der verschiedenen Aufstandsbewegungen abgenommen. Die Macht der Provinzregierung in Ürümchi wurde vor



„Wir wollen dafür kämpfen, daß Ürümchi innerhalb kurzer Zeit zu einem Handelszentrum im Herzen von Europa und Asien wird." (Ürümchi, Juni 1993) *Foto: M. Friedrich*

allem auch durch die internen Streitigkeiten unter den „Uiguren" gesichert.

Revolution und „Befreiung"

Die Befreiung im Oktober 1949 bedeutete keineswegs die Freiheit für alle Uiguren. Zwischen 1950 und 1952 gab es verschiedene Kampagnen gegen „Konterrevolutionäre". Militärische Aktionen wurden gegen die qazaqischen Aufständischen unter Osman Batyr im Altaj-Gebiet und gegen uigurische „Konterrevolutionäre" unter Jolbars Chan in Qumul unternommen. Die einzige prominente Persönlichkeit der Ili-Regierung, die die kommunistische Machtübernahme in Xinjiang überlebte, war Säjpidin Äzizi. In der Ili-Regierung hatte er als Erziehungsminister fungiert, und dieselbe Funktion nahm er auch in der Koalitionsregierung ein. Nach der Befreiung wurde er stellvertretender Vorsitzender Xinjiangs und damit innerhalb der Ziviladministration der zweitwichtigste Mann der Provinz. Die militärische Führung in Xinjiang lag damals wie heute ausschließlich in hanchinesischer Hand.

Von Unabhängigkeit konnte nach der Befreiung keine Rede mehr sein, und von Autonomie sprach offiziell noch niemand. Bis Mitte 1954 hatte Xinjiang den Status einer ganz normalen Provinz der Volksrepublik China. Im März 1954 wurde in Xinjiang mit der Einführung autonomer Verwaltungsstrukturen begonnen, allerdings nicht für die Uiguren, sondern zuerst für die Nationalitäten, bei denen die Regierung am wenigsten nationalistische oder separatistische Neigungen vermutete oder unterstellte. Den Anfang machte der autonome Kreis für die Hui (Tunganen) in Qarashähär (15. 3. 1954). Es folgten autonome Verwaltungseinheiten für die Shivä, die Mongolen, die Kirgisen, die Tadschiken, die Kasachen und erst am 1. Oktober 1955, dem sechsten Jahrestag der Gründung der VR China, für die Uiguren: Das Uigurische Autonome Gebiet Xinjiang wurde gegründet. Burhan Shähidi trat als Vorsitzender der Provinz ab. In seine Position rückte sein bisheriger Stellvertreter Säjpidin Äzizi, der sich in dieser Position bis nach der Kulturrevolution und dem Sturz der Viererbande behaupten konnte. Im Januar 1978 rückte der aus Chotän stammende Ismajil Ämät an seine Stelle. Säjpidin Äzizi wurde, ohne daß er selbst dies gewollt hätte, in eine in der offiziellen politischen Hierarchie höherstehende Position nach Peking berufen. Ismajil Ämät wiederum wurde 1986 von Tömür Davamät abgelöst und ebenfalls nach Peking berufen. Die bisher letzte Runde in diesem sich immer schneller drehenden Ernennungs- und Abberufungskarussell wurde im Dezember 1993 eingeläutet: Tömür Davamät wechselte nach Peking, in seine Position in Ürümchi rückte Ablähät Abdurishit. Die chinesische Führung scheint das Vertrauen in die von ihr selbst eingesetzten uigurischen Führer im „Neuen Grenzgebiet" immer schneller zu verlieren. Im Laufe ihrer Zeit als Vorsitzende Xinjiangs scheinen sich bisher alle, die diese Funktion innehatten, mehr und mehr mit den Interessen der Provinz zu identifizieren. Für eine Stärkung der Rechte der Provinz gegenüber der Zentralregierung treten jedoch nicht nur Uiguren ein. Auch hohe hanchinesische Führungskader in Xinjiang, wie beispielsweise Wang Enmao und Song Han-liang, vertreten mehr und mehr Provinzinteressen und scheinen sich nicht mehr unbedingt nur der Zentralmacht in Peking verpflichtet zu fühlen.[4] Wohlgemerkt, die Interessen der Provinz sind nicht notwendigerweise deckungsgleich mit „den uigurischen Interessen", die es so natürlich gar nicht gibt.

Von Unabhängigkeit konnte nach der Befreiung keine Rede mehr sein, und von Autonomie sprach noch niemand.

Mit der regelmäßigen Abberufung höchster uigurischer Führungskader aus Ürümchi nach Peking scheint die chinesische Führung bei großen Teilen der uigurischen Bevölkerung Xinjiangs allerdings einen den Tatsachen nicht entsprechenden Eindruck zu erwekken. Allein schon durch die Tatsache der Abberufung werden die jeweiligen uigurischen Führungskader zu Personen, denen viele Uiguren ein bewußtes Eintreten für ihre nationalen Belange unterstellen. Ungewollt kreiert die Politik Pekings somit uigurische nationale Führungspersonen. Am Beispiel Tömür Davamäts wird dies deutlich: bei seinem Amtsantritt als Vorsitzender Xinjiangs stand er bei vielen Uiguren nicht gerade hoch im Kurs - man sah ihn als als Werkzeug der hanchinesischen Interessen in Xinjiang. Kurz vor dem Ende seiner Amtzeit und vor allem danach änderte sich diese Meinung. Tömür Davamät besitzt nun ein Opferimage: er habe, weil er sich zu sehr für die Uiguren eingesetzte, seinen Posten räu-



„Ürümchi heißt Sie mit offenen Armen willkommen." *Foto: M. Friedrich*

men müssen. Ob er, abgesehen von seinem tatsächlichen Engagement für seine Heimatstadt Toqsun, sich wirklich für uigurische Interessen per se engagiert hatte oder nicht, spielt für diese Wahrnehmung keine Rolle mehr.[5]

Politik der Sinisierung

Die tiefgreifendste Veränderung in Xinjiang seit 1949 stellt der Zuzug von Hanchinesen in die Provinz dar. Noch 1949 machten sie nur etwa sechs Prozent der etwa 4,3 Millionen Einwohner Xinjiangs aus. Bereits im März 1950 kündigte die Regierung in Peking eine Kampagne zur Masseneinwanderung von Hanchinesen an, die aber kaum das von Peking erhoffte Resultat gehabt haben kann, war doch bis 1953 ihre Zahl nur um etwa 33.000 auf nunmehr etwa 332.000 angestiegen. Bis 1956 hatte sich ihre Zahl, nach Angaben von Exil-Uiguren, allerdings schon auf 600 000 erhöht.[6] Sie stieg kontinuierlich weiter: 1961 soll es bereits eine Million und 1962 zwei Millionen Hanchinesen in Xinjiang gegeben haben.[7] 1964 lebten 2.321.216 Hanchinesen im „Neuen Grenzgebiet", das waren knapp 32 Prozent der Gesamtbevölkerung. 1982 hatte sich diese Zahl noch einmal mehr als verdoppelt (5.286.532) und stieg bis 1990 auf 5.695.626 an. Damit stellten die Hanchinesen knapp 40 Prozent der Gesamtbevölkerung.[8] Nicht eingerechnet sind dabei die Armeeangehörigen, die Bewohner der von der Armee betriebenen Farmen und sich „illegal", d.h. ohne gültige Papiere in Xinjiang aufhaltende Personen. Der Zuzugsstop, der 1988 und 1989 offiziell in Kraft war, ist inzwischen aufgehoben worden.

„Nicht die chinesische, sondern die Fahne von Xinjiang sollte wehen"

Seit dem Zusammenbruch der UdSSR hat Xinjiang, von Peking, also vom Osten aus gesehen, ein neues Hinterland bekommen. Die schnelle Öffnung nach Westen, in die nunmehr unabhängigen Staaten des ehemals sowjetischen Zentralasiens, ist für die chinesische Führung ein zweischneidiges Schwert. Für die Wirtschaft Xinjiangs und damit auch der VR China hat sich ein neuer Absatzmarkt geöffnet, den es sich, vor allem in der Zeit der „sozialistischen Marktwirtschaft", zu sichern gilt. Gleichzeitig fürchtet die Pekinger Zentrale, daß von den turkstämmigen Republiken Signale ausgehen könnten, die die lokale Bevölkerung Xinjiangs das Geschäft vergessen und sich der Nation und Nationalität zuwenden lassen könnte. Als der kasachische Präsident Nursultan Nazarbajev im Sommer 1991 Ürümchi besuchte, machte er gegenüber der chinesischen Führung den für diese sicherlich schockierenden Vorschlag, daß neben der kasachischen Fahne nicht die chinesische, sondern die Fahne von Xinjiang wehen solle.[9] Am Bahnhof von Ürümchi, gut sichtbar für alle, die mit dem Zug aus dem Osten Chinas hier ankommen, stand im Juni 1993 eine große Plakatwand mit der chinesischen und englischen Aufschrift: „Let's explore our Great North West!". Dieses Motto scheint mir die gegenwärtige Xinjiang- und Zentralasienpolitik Pekings gut zusammenzufassen. Die Regierung in Peking versucht, zwei Fliegen mit einer Klappe zu schlagen: 1. wirtschaftlicher Gewinn für die VR China durch Ausnutzung der Ressourcen Xinjiangs und Handel mit den benachbarten Staaten in Zentralasien; 2. Eindämmung, möglichst Eliminierung nationalistischer Gefühle der Lokalbevölkerung Xinjiangs, bzw. deren Reduktion auf nationale Folklore. Dies soll erreicht werden durch Sinisierung, sprich Ausschaltung oder Marginalisierung der Lokalbevölkerung, hauptsächlich der Uiguren.

Der Reichtum einer Provinz

Xinjiang ist reich an Bodenschätzen: Große Erdöl- und Erdgasvorkommen gibt es sowohl im Norden als auch im Süden der Provinz, Kohle wird vor allem nördlich und östlich von Ürümchi gefördert. Gold-, Buntmetall- und Uranvorkommen liegen hauptsächlich im Norden und Nordwesten Xinjiangs. Vor allem wegen seiner Erdölvorkommen spielt Xinjiang eine wichtige Rolle bei der rasch voranschreitenden Modernisierung und dem damit stetig steigenden Energiebedarf Chinas, insbesondere der Gebiete im Südosten und Osten der Volksrepublik. Xinjiang ist der wichtigste Produzent von Baumwolle in China. Die Ausnutzung dieser natürlichen Ressourcen ist Sache der Regierung in Peking. Nur ein geringer Teil dieser Rohstoffe wird in Xinjiang selbst verarbeitet, fast zur Gänze werden sie in den Osten Chinas „exportiert“. Der Provinzregierung in Ürümchi bleibt nur wenig Gewinn. Die Förderung dieser für den Staat wichtigen und profitablen Rohstoffe liegt fast ausschließlich in hanchinesischer Hand. Das Beispiel der Stadt Qaramaj („Schwarzes Öl; Erdöl“), inmitten des dsungarischen Beckens im Norden Xinjiangs gelegen, verdeutlicht dies. In der Umgebung Qaramajs gibt es nichts, was für eine menschliche Ansiedlung sprechen würde. Die Stadt wurde erst 1958 allein wegen der großen Erdölvorkommen in der Umgebung gegründet. Neben Shihenzi ist Qaramaj das Beispiel für chinesischen Pioniergeist im „Great North West“, den hanchinesischen Pioniergeist wohlgemerkt, denn Uiguren (oder auch Kasachen oder Mongolen) hatten und haben daran keinen Anteil. 1986 hatte die Stadt, die ausschließlich vom Erdöl lebt, 189.164 Einwohner, 144.171 davon Hanchinesen.[10]

„Wir wollen dafür kämpfen, daß Ürümchi zu einem Handelszentrum im Herzen von Europa und Asien wird.“

Es sind also nicht nur die Gewinne aus den Bodenschätzen selbst, die in hanchinesischer Hand bleiben. Auch der mit Abstand größte Teil der im Abbau Beschäftigten sind Hanchinesen, die damit das Privileg eines relativ gutbezahlten Jobs genießen. Uiguren oder Angehörige sonstiger lokaler Nationalitäten machen auch nur einen kleinen Teil der Studenten aus, die an den Fachhochschulen Xinjiangs studieren. (Eine Ausnahme hiervon sind die Fachhochschulen für Landwirtschaft und Viehzucht.) Die Anreize für StudentInnen lokaler Nationalitäten, an Fachhochschulen oder der *Xinjiang University* einen guten Abschluß anzustreben, sind nicht groß. Vor allem seit Anfang der 90er Jahre wurde die Zahl derer gesenkt, denen nach dem Abschluß die Möglichkeit gegeben wird, sich weiterzubilden oder an einer ihrer Ausbildung entsprechenden Stelle zu arbeiten.

Der zweite wirtschaftliche Faktor, der Xinjiang interessant macht, ist der Handel, sowohl innerhalb der Provinz als auch mit den neuen, nach dem Zusammenbruch der UdSSR entstandenen zentralasiatischen Nachbarstaaten. Während die Nutzung der Bodenschätze unter direkter staatlicher Kontrolle und durch in Xinjiang lebende Hanchinesen erfolgt, liegt ein großer Teil des Handels - wie auch des Handwerks - in privater Hand. Im Zuge der Modernisierung wird auch in Xinjiang viel gebaut. Auf den Baustellen arbeiten jedoch fast ausschließlich Hanchinesen. Doch nicht nur staatliche Stellen, auch Uiguren bevorzugen chinesische Arbeiter für ihre privaten Bauvorhaben. Sie seien billiger und arbeiteten nicht nur schneller, sondern auch besser. Dieses Eingeständnis im Privaten verhindert aber keineswegs die uigurische Ablehnung von Hanchinesen im allgemeinen. Die Chinesen, die in Xinjiang in den Bereichen Handel und Handwerk tätig sind, kommen zum großen Teil aus dem Osten der Volksrepublik. Viele von ihnen fahren im Winter wieder in ihre Heimat zurück. Es handelt sich bei ihnen um eine Art saisonaler Arbeitsmigranten. Vor allem in den größeren Städten Nord-Xinjiangs beherrschen sie inzwischen das Straßenbild. Da sie nicht in Xinjiang leben, geben sie dort auch fast kein Geld aus. Entweder schicken sie das verdiente Geld an ihre Angehörigen im Osten, oder sie nehmen es mit, wenn sie im Herbst selbst zurückfahren. Auch vom Boom im privaten Handel und Handwerk bleibt somit kaum Gewinn für die „Neue Grenzregion“ selbst. Im Handel mit den Nachbarstaaten bauen die Chinesen ihre Position ebenfalls aus. Das *Ostturkestanische Nachrichten-Bulletin* berichtete im Mai 1993 unter der Überschrift „Chinesische Invasion nach Zentralasien“, daß sich bereits ca. 150.000 Hanchinesen in Kasachstan, fast 100.000 in Uzbekistan und etwa 75.000 in Kirgisistan angesiedelt hätten.[11] Die Bedeutung, die die chinesische Führung den neuen wirtschaftlichen Möglich-

keiten im Westen beimißt, läßt sich an den Versuchen, eine neue „Seidenstraße“ zu etablieren, deren Zentrum Ürümchi sein soll, ablesen. So ist auf einer Plakatwand zu lesen: „Wir wollen dafür kämpfen, daß Ürümchi innerhalb kurzer Zeit zu einem Handelszentrum im Herzen von Europa und Asien wird.“

Die Sache der Uiguren

Ob überhaupt etwas für die Uiguren beim erhofften *big business* abfällt, ist fraglich. Ein Uigure schätzte die Situation pessimistisch-realistisch so ein: „Den Chinesen die Ausstellungshallen, den Uiguren die Schaschlikstände daneben“[12] - eine unverhohlene Anspielung auf das Image, das die Uiguren bei vielen Hanchinesen haben - das des Kebap-Braters.

Die chinesische Regierung scheint entschlossen, das „Xinjiang-Problem“ wirtschaftlich und demographisch lösen zu wollen: wirtschaftlich durch die Ausbeutung der natürlichen Ressourcen allein zum Vorteil der Zentralregierung, demographisch durch den massiven Zuzug von Hanchinesen, durch den die lokalen Nationalitäten der Provinz zahlenmäßig immer weniger ins Gewicht fallen. Diese Politik ist besonders fatal für die ohnehin schon kleine Gruppe uigurischer Intellektueller, die sich nicht in die Kategorien „uigurischer Nationalist“ oder „Anhänger und Verteidiger der gegenwärtigen Pekinger Politik“ einzwängen lassen will. Solange die Sinisierungspolitik Pekings anhält, wird es kaum möglich sein, zu einer Verständigung zwischen Uiguren und Hanchinesen auf der Grundlage politischer Konzepte wie etwa Demokratie zu kommen. Bei der durch das Massaker von Anfang Juni 1989 auf dem Tian'anmen-Platz in Peking zerschlagenen Demokratiebewegung wurde dies deutlich. In Ürümchi kam es damals zwar zu vereinzelten Demonstrationen und Mahnwachen, doch waren die Teilnehmer daran fast ausschließlich Hanchinesen. Die Tatsache, daß einer der maßgeblichen Führer der Bewegung ein in Peking aufgewachsener Uigure namens Örkäsh war, der im Westen unter seinem „chinesischen“ Namen Wu Er Kai Xi bekannt wurde, erweckte bei vielen Uiguren in Xinjiang Gefühle nationalen Stolzes: „Endlich einer, der es den Chinesen zeigt!“ Für diese Uiguren war es unwichtig, daß derartige Gefühle in keinerlei Zusammenhang mit dem Anliegen der Demokratiebewegung standen. Angesprochen darauf, ob sie sich denn nicht für die Ziele der Bewegung interessierten oder diese unterstützen, war die Antwort vieler Uiguren, daß dies eine Angelegenheit der Chinesen sei. Sie, die Uiguren, würden das nicht unterstützen, weil es ja auch keine Hanchinesen gebe, die für die Sache der Uiguren einträten. Solange die Fronten in Xinjiang zwischen den Nationalitäten verlaufen, wird sich auch in Zukunft nichts zum Besseren wenden.

■ Michael Friederich; Studienaufenthalt in Xinjiang zwischen September 1987 und Oktober 1989; arbeitet z. Zt. an einer Dissertation über den tatarischen Nationaldichter Ghabdulla Tuqaj; Mitautor eines Lehrbuchs für Uigurisch.

Anmerkungen:

1) Diese Angabe machte Chang Chi-chung, der Gouverneur von Xinjiang, 1946 gegenüber Journalisten in Nanjing. In: Forbes, Andrew D.W.: Warlords and Muslims in Chinese Central Asia. A political history of Republican Sinkiang 1911-1949. Cambridge 1986, p. 200.
2) Baldauf, Ingeborg: Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850-1937). Budapest 1993, p. 441.
3) Olzscha, Reiner / Cleinow, Georg: Turkestan. Die politisch-historischen und wirtschaflichen Probleme Zentralasiens. Leipzig o.J. (zweite Auflage) (erste Auflage: 1936), p. 28 bzw. 105.
4) Vgl.: Wacker, Gudrun: Xinjiang und die VR China. Zentrifugale und zentripetale Tendenzen in Chinas Nordwest-Region. Köln 1995, pp. 14 + 28.
5) Diese Darstellung beruht auf persönlichen Beobachtungen und Gesprächen mit Uiguren in den Jahren 1987-89, 1993 und 1994.
6) Diese Angabe machte Zija Sämidi, der ehemalige Präsident des uigurischen Schriftstellerverbandes, nach seiner Flucht in die UdSSR, gegenüber der in Wien erscheinenden Zeitung Kurier (8. 5. 1967).
7) Vgl. Anmerkung 6.
8) Soweit keine anderen Quellen angegeben sind, entnehme ich die Zahlen Wacker (1995), p. 11.
9) Neue Züricher Zeitung, 11./12.10.1992. Es scheint mir allerdings zweifelhaft, daß es in der Gegenwart eine Fahne Xinjiangs überhaupt gibt. Sollte Nazarbajev wissentlich auf die Fahne der Republik Turkestan angespielt haben, wäre sein Vorschlag noch weitaus provokativer gewesen, als er es ohnehin schon war.
10) Shindshang Jilnamisi. 1987. Ürümchi 1987, p. 390.
11) Ostturkestanisches Nachrichten-Bulletin 2 (Mai 1993), pp. 2/3.
12) Zit.n.: Süddeutsche Zeitung, 9.10.1992.

Mythos Nation

Die Linke und der Nationalismus

Günther Jacob

Die Proletarier haben nichts zu verlieren als ihre Ketten. Sie haben eine Welt zu gewinnen. Proletarier aller Länder vereinigt euch!

Diese berühmten Sätze, die das Manifest der Kommunistischen Partei beschließen, verknüpfen eine eigenartige - von Hannah Arendt in *Über die Revolution* problematisierte - politische Kosten-Nutzen-Rechnung mit einem äußerst kühnen Programm: In einer Zeit (1848) als der Formierungsprozeß der modernen „Nationen" noch längst nicht abgeschlossen war, fordert das Manifest die „Proletarier" dazu auf, den nationalen Rahmen ihrer Kämpfe zu sprengen und ihre Kräfte zu vereinen. Diese Vorstellung hatte zuvor allerdings bereits eine realpolitische Fasson erhalten: „Indem das Proletariat zunächst sich die politische Herrschaft erobern, sich zur nationalen Klasse erheben, sich selbst als Nation konstituieren muß, ist es selbst noch national, wenn auch keineswegs im Sinne der Bourgeoisie." In der englischen Ausgabe von 1888 wurde „sich zur nationalen Klasse erheben" abgeändert in „sich zur führenden Klasse der Nation erheben".

Mit anderen Worten: Da der Weltmarkt in Nationalstaaten zerfällt, kommt „das Proletariat" nicht umhin, zunächst nationale Abteilungen zu bilden, aber es macht dies - so die Erwartung - nur notgedrungen und nicht einem „Vaterland" zuliebe. Die „vereinigte Aktion" ist nicht nur fernes Ziel, sondern Verpflichtung von Beginn an. So verstanden, charakterisierte die Losung *Proletarier aller Länder, vereinigt euch!* für Jahrzehnte das Selbstverständnis der marxistischen Arbeiterbewegung.

Siebzig Jahre später wurde die Losung von der Kommunistischen Internationale (KI) überraschend erweitert. Sie lautete nun: *Proletarier aller Länder und unterdrückter Völker, vereinigt euch!*

In seiner Rede an die Aktivistenversammlung der Moskauer Organisation der KP Rußland (Bolschewiki) vom 6. Dezember 1920 berichtete Lenin, wie es zu dieser Entdeckung weiterer Aktivposten der Weltrevolution kam: „Auf dem Kongreß der III. Internationale habe ich gesagt, daß sich die ganze Welt in unterdrückte Nationen und in herrschende Nationen teilt. Die unterdrückten Nationen machen nicht weniger als 70 % der Gesamtbevölkerung aus. [...] In der Tat treten wir jetzt nicht nur als Vertreter der Proletarier aller Länder auf, sondern auch als Vertreter der unterdrückten Völker. Unlängst ist eine Zeitschrift der KI unter dem Titel 'Die Völker des Ostens' erschienen. Die KI hat für die Ostvölker die Losung ausgegeben: 'Proletarier aller Länder und unterdrückte Völker, vereinigt euch!' Vom Standpunkt der gegenwärtigen Politik ist es [...] richtig."

Proletarier aller Länder, unterdrückte Vöker und Nationen, vereinigt euch!

Die für einige Kommunisten überraschende Entdeckung neuer revolutionärer Aspekte war nicht das Resultat theoretischer Erörterungen, sondern sie setzte sich als mehr oder weniger spontane politische Reaktion auf neue weltpolitische Ereignisse durch: Die von Lenin so selbstverständlich wie unbegründet als „Völker" des Ostens bezeichneten Bewegungen - den Begriff „Nationen" verwendete er ohne weitere Erläuterungen synonym - hatten sich gegen Kolonialmächte erhoben, und darauf reagierte die KI mit dem Versuch, sie als revolutionären Faktor zu vereinnahmen.

Weil der soziale Widerstand in den Kolonien, in denen „kein oder fast kein Proletariat" existierte (Lenin), den imperialistischen Herren das Fürchten lehrte, maß die KI den Protestierenden eine Bedeutung zu, die bis dahin der Arbeiterklasse vorbehalten war. Wieso aber war sich Lenin so sicher, daß es sich bei den antikolonialen Bewegungen nur um die Aktionen von „Völkern" handeln konnte, und woraus schloß er, daß deren Ziele mit denen der Kommunisten irgendwie übereinstimmten?

Ähnlich undogmatisch wie Lenin ging rund 40 Jahre später auch die chinesische Polemik *Über die Generallinie* mit Marx um, als sie „im Verlauf der Auseinandersetzungen um die Thesen des XX. Parteitags der KPdSU eine gegenüber Lenin deutlichere Unterscheidung zwischen „Völkern" und „Nationen" einführte und letztere nun auch offiziell zu zusätzlichen revolutionären Elementen der Weltpolitik erklärte. Die neue Losung lautete nun: *Proletarier aller Länder, unterdrückte Vöker und Nationen, vereinigt euch!*

Der 10 Parteitag der KP China konkretisierte diese Linie als „Kampf der Völker Asiens, Afrikas und Lateinamerikas zur Erringung und Wahrung der nationalen Unabhängigkeit" und formulierte den griffigen Dreischritt „Staaten wollen Unabhängigkeit, Nationen wollen die Befreiung, Völker wollen die Revolution." Im Bericht von Tschou En-lai an den IV. Nationalen Volkskongreß der VR China hieß es dann 1975: „Wir müssen am proletarischen Internationalismus festhalten, die Einheit mit den unterdrückten Völkern und den unterjochten Nationen der ganzen Welt verstärken und zur gegenseitigen Unterstützung beitragen." Die Selbstverständlichkeit, mit der hier positiv auf „Völker" und „Nationen" wie auf „orga-



Saharische Frauen beim traditionellen Tanz. *Foto: GfSV e. V.*

nisch" gewachsene Gegebenheiten Bezug genommen wurde, war verblüffend. Denn daß Regierungen von „abhängigen Staaten" nicht selten mit den Mächtigen der Staatenwelt paktieren und die eigenen Bürger für den Weltmarkt zurichten, war den Kommunistischen Parteien keineswegs entgangen. Auch die Tatsache, daß die patriotischen Eliten, die in den „nationalen" Bewegungen das Sagen hatten, ganz unkommunistische Interessen verfolgten, hatte man durchaus zur Kenntnis genommen: Wenigstens gegenüber diesen Interessen sollten die kommunistischen Kräfte, der Doktrin zufolge, auch wachsam sein. Den Kommunistischen Parteien galten aber „nationale Befreiungskämpfe" und, damit einhergehend, das Ideal souveräner Staatlichkeit auch dann als „progressiv", wenn die linken Kräfte darin keine führende Rolle spielen konnten. In der *Generallinie* wird hervorgehoben, daß das nationale Ziel von „Arbeitern, Bauern, Intellektuellen und Kleinbourgeoisie" wie auch von „patriotisch gesinnter Nationalbourgeoisie und sogar Fürsten und Aristokraten, die ihr Land lieben", gemeinsam verfolgt werden könne.

Hier wird dem linken Verstand einiges zugemutet. Man möchte einwenden, daß es sich doch von selbst verstehe, daß Aristokraten ihr Land lieben - mitsamt den abhängigen Bauern darauf, und man wird sich möglicherweise darüber wundern, daß eine KP, die immerhin die Bauern zum Kampf gegen feudale Strukturen mobilisiert hatte, ein Bündnis zwischen Ausgebeuteten und Ausbeutern im Namen der nationalen Sache vorschlägt. Auch kann man sich daran erinnern, daß diese Politik international anerkannte „Persönlichkeiten" wie den kambodschanischen Prinzen Sihanouk hervorgebracht hat. Doch das waren nicht einmal die entscheidenden Einwände, denn wer andere nicht vorzubringen weiß, wird von den Urhebern dieser Denkrichtung jederzeit bedient. Lenin: „Der Grundsatz der Nationalität ist in der bürgerlichen Gesellschaft unvermeidlich, und der Marxist, der mit dieser Gesellschaft rechnet, erkennt die geschichtliche Berechtigung nationaler Bewegungen durchaus an: Damit aber diese Anerkennung nicht zu einer Apologie des Nationalismus werde, muß sie sich strengstens auf das beschränken, was an diesen Bewegungen fortschrittlich ist, damit sie nicht zur Vernebelung des proletarischen Klassenbewußtseins durch die bürgerliche Klasse führe. Fortschrittlich ist das Erwachen der Massen aus dem feudalen Schlaf, ihr Kampf gegen jede nationale Unterdrükkung, für die Souveränität des Volkes, für die Souveränität der Nation."

Diese eigentümliche „Dialektik", die zwar noch den Argwohn gegen das apologetische Element kennt, schaltet und redet dennoch so, als wäre sie selber jenes unmittelbare Wissen vom Ganzen, das vom Prinzip der Dialektik gerade ausgeschlossen wird. Lenin bezieht hier einen Standpunkt der Totalität - die „geschichtliche Berechtigung" -, von dem aus er weiß, was „fortschrittlich" oder „reaktionär" ist. Für diese Denkschule, die im Verlauf der Geschichte der alten Arbeiterbe-

wegung zur Doktrin wurde, kommt es auf die willentlichen Handlungen der sozialen Kräfte gar nicht so sehr an. Wichtig ist vielmehr, daß sie sich der gegebenen „historischen Situation“ anbequemen. Basierend auf einer geschichtsphilosophisch gestützten „ideologischen Produktionsweisen-Periodisierung“ (Balibar) ging diese Denkfigur später in die Rhetorik vieler linker Strömungen ein und prägt bis in die Gegenwart oft auch jene, die mit einem kanonisierten Marxismus-Leninismus nichts zu tun haben wollen. Diese Welt-Anschauung erlaubt es, sich zu allem ins Verhältnis zu setzen. Es geht ihr nicht mehr um die strukturale Modalität des inneren Widerspruchs einer Sache. An einem von der Geschichte ins Recht gesetzten „objektiven“ Verbündeten interessiert nicht so sehr, was dieser selbst sein will, sondern wozu er nützt[2].

„Dem linken Verstand wird einiges zugemutet“

Damit wurden alle kritischen Fragen an die „Völker“ und „Nationen“ überflüssig. Lenin hätte jedoch auffallen müssen, daß Menschen, die seiner eigenen Meinung nach soeben „aus dem feudalen Schlaf erwachen“, gegen eine „nationale“ Unterdrückung überhaupt nicht kämpfen können, weil dies die Existenz einer kollektiven nationalen Identität voraussetzen würde. Unter den feudalen Verhältnissen ist die imaginäre Gemeinschaft „Nation“ jedoch entweder völlig unbekannt, oder aber sie existiert nur als luftige westliche Importware.

Benedict Anderson hat in *Die Erfindung der Nation* nachgezeichnet, wie der Mythos der Nation und die Idee der nationalen Befreiung von der holländischen Kolonialregierung in eine heterogene Inselwelt implantiert wurden, die wir heute als Indonesien kennen: 1913 organisierte Holland in seiner Kolonie aufwendige Feste, damit auch die asiatischen Untertanen die Jahrhundertfeier der „nationalen Befreiung“ der Niederlande vom französischen Imperialismus begehen konnten.

Der Befreiungsnationalismus, an den die Linke glaubte umstandslos anknüpfen zu können, war also ein Import. Die Vorkämpfer für eine „nationale Befreiung“ waren nur dadurch „Nationalisten“, daß sie eine westliche Ideologie übernahmen, und viele von ihnen übernahmen sie ironischerweise direkt von Marxisten, deren begriffslose und von taktischen Erwägungen bestimmte Debatte über die „nationale Frage“ vielerorts das Feld beherrschte. Nicht einmal die kaum zu übersehende Tatsache, daß die Situation in den Kolonien mit den relativ homogen wirkenden Gebilden nicht zu vergleichen war, die man im Westen „Nation“ nannte, konnte die leninsche Linke davon abhalten , dort eine „nationale Frage“ zu entdecken. Große Teile der Neuen Linken, die in der „Dritten Welt“ eher den positiven Gegenentwurf zum Leben in den Metropolen sehen wollten, ersetzten den Begriff der „Nationalität“ in den 60er Jahren durch die scheinbar primordiale Kategorie „Ethnie“ und schufen damit die Voraussetzung für den ethnopluralistischen Kulturbegriff, in dem „kulturelle Identität“ als kausales Resultat von „Ethnie“ bestimmt und „Ethnie“ als natürlicher, unveränderlicher, der Kultur vorgelagerter und politisch neutraler Sachverhalt verstanden wird. Die Neue Linke aktualisierte damit nur einen alten Fehler. Wenn Lenin von der „Pflicht der Marxisten zur Unterstützung nationaler Befreiungskämpfe“ sprach, dann handelte es sich um den klassischen Fall einer sich zirkulär selbsterfüllenden Prophezeiung: Diese Kämpfe erschienen den Marxisten als nationale Kämpfe, weil sie selbst die „nationale Idee“ auf die Kolonien projizierten und ihre Projektion dort entweder selbst verkündeten oder sie von Intellektuellen bestätigt bekamen, die die nationale Rhetorik in Kolonialschulen gelernt hatten.

Es macht demnach die grundsätzlichen Einwände gegen eine linke Beteiligung an der Konstruktion nationaler Identitäten nicht überflüssig, wenn Lenin einschränkend bemerkte, die Unterstützung des Nationalismus sei eine „in der Hauptsache negative Aufgabe“, und wenn er warnte: „Weiter darf das Proletariat in der Unterstützung des Nationalismus nicht gehen, denn dann beginnt die positive, bejahende Tätigkeit der nach Stärkung des Nationalismus strebenden Bourgeoisie.“ Ähnliche Formulierungen, die sich ein paar Jahrzehnte später bei der KP China wie ein Nachklang dieser Warnung lesen, sind in Wirklichkeit bereits der unbegriffene Ausdruck politischer Niederlagen, die man beim Geschäft der Instrumentalisierung hinnehmen mußte: „Mit der Verschärfung der inneren sozialen Widersprüche und des internationalen Klassenkampfes baut die Bourgeoisie in manchen jungen und unabhängigen Ländern immer mehr auf die Unterstützung von seiten des Imperialismus und betreibt eine volksfeindliche, antikommunistische und konterrevolutionäre Politik. Gegen ihre reaktionäre Tendenz muß eine Politik des Kampfes eingeschlagen werden“ (*Polemik über die Generallinie*).

So steht man nun klagend vor dem Scherbenhaufen einer nationalistischen Bündnispolitik, ohne sich ein einziges Mal zu fragen ob nicht vielleicht der ganze Ansatz falsch (gewesen) sein könnte. Noch in der Unbefangenheit, mit der hier Kategorien, die der Analyse voll ausgebildeter westlich-kapitalistischer Klassenstrukturen entstammen, auf die gesellschaftlichen Verhältnisse in jungen postkolonialen Staaten übertragen werden, zeigt sich, wie unbedacht die kommunistischen Parteien mit ihrem „europäischen Erbe“ umgingen. Nach Jahrzehnten einer sich clever dünkenden, ausdrücklich auf Staatlichkeit zielenden Politik war die kommunistische Weltbewegung zweifellos theoretisch dümmer geworden. Indem sie sich taktisch verhielten, verblödeten viele Kommunisten und wurden schließlich selbst Parteigänger derer, die sie vereinnahmen wollten. Es ist dies das gerechte Schicksal, das letztlich alle linken „Bündnispolitiker“ ereilt, wobei das Problem das ausgeklügelte und „weltanschaulich“ begründete Gesamtsystem einer aufs Beutemachen zielenden Bündnispolitik ist, die Kapitalismuskritik durch politisches Taktieren ersetzt („Teilforderungen“) und sich darüber selbst um den Verstand bringt.

Weil die „nationale Befreiung“ von Anfang an auf die Installation einer „Nation“ nach dem Vorbild der bereits existierenden „großen Nationen“ zielt, fällt schließlich auch die Kritik des nationalen Mythos insgesamt aus der Aufgabenstellung heraus. Es wird der Linken (in den Befreiungsbe-



Demonstration in Nürnberg. *Foto: SoFA, U. Dahlinger*

wegungen und in den Metropolen) damit unmöglich, etwas Besseres als die Nation auch nur zu denken, denn der traditionelle Internationalismus bewegt sich ebenso wie der kosmopolitische Humanismus im Rahmen der nationalen Logik. Das Werk der Überwindung der Nation traut man schließlich - schöne Ironie! - nur noch dem Gegner zu: dem Kapital und insbesondere seinen „multinationalen Konzernen". Aber der Weltmarkt löst die Nationen nicht auf, nur weil Kapital & Lohnarbeit die nationalen Grenzen überschreiten müssen. Im Kommunistischen Manifest wird dem Weltmarkt deshalb kaum mehr als eine Tendenz zur Aufhebung der „nationalen Absonderungen" nachgesagt. Etwas Besseres als die Nation wird dort erst für den Fall in Aussicht gestellt, daß etwas Besseres als das Kapital gefunden wird: Erst „mit dem Gegensatz der Klassen im Inneren der Nationen fällt die feindliche Stellung der Nationen gegeneinander".

Nach all den Lobreden auf die „progressiven" Aspekte des Nationalen konnte es nicht ausbleiben, daß der eingeschlagene Weg konsequent zu Ende gegangen wurde. Spätestens in den 30er Jahren brach die kommunistische Bewegung mit den noch verbliebenen antinationalen Positionen der Zweiten und der Dritten Internationale. Von nun an wurde die Kombination der roten mit der nationalen Fahne zur Selbstverständlichkeit. Über den antifaschistischen Nationalismus der Volksfrontpolitik und die stillschweigende Auflösung der Komintern ging die Entwicklung sehr rasch zur rigorosen Nationalisierung der Kommunistischen Parteien.

Eric J. Hobsbawm hat in seinem Buch *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780* die Falle beschrieben, die der westliche Nationalismus den Kolonialisierten stellte: Er hat den Prozeß rekonstruiert, in dem sich die Widerstandsbewegungen in den Kolonien, deren Thema ja zunächst der Kampf gegen soziale Repression war, zunehmend am Vorbild des westlichen Nationalismus orientierten und darüber zu nationalen Befreiungsbewegungen wurden.

Die kommunistische Bewegung hat diese notwendige Arbeit der Dekonstruktion des Nationalen nie zustande gebracht. Das heißt nicht, daß dort keine theoretische Arbeit geleistet worden wäre, sondern es heißt, daß diese von vornherein „in den Zusammenhang politischer Praxis" gestellt, und, wenn's dann schiefgelaufen war, „die Praxis theoretischer Kritik ausgesetzt" wurde. Diese Tradition wird von bündnispolitisch orientierten Linken bis heute fortgesetzt.

„Vom Standpunkt der Politik" aus hat man sich zwar gelegentlich gefragt, was denn ein „Volk" ausmache und woran man eine

„Nation" erkennen könne. Allerdings war, als man sich diese Fragen stellte, die Skepsis nie besonders groß, sieht man einmal von Rosa Luxemburg und den Linkskommunisten ab.

Statt auf dem Weg der Kritik den Mythos von Volk & Nation zu destruieren, konzentrierte sich die an politischer Handlungsfähigkeit interessierte leninistische Linke auf die Suche nach „objektiv" gültigen Kriterien des Nationalen und glaubte diese schließlich in den „Merkmalen" Sprache, Territorium, Markt und Kultur gefunden zu haben: Stalin schrieb 1913 *Nationale Frage und Marxismus*, Lenin im gleichen Jahr *Kritische Bemerkungen zur nationalen Frage*; und ein Jahr später *Über das Selbstbestimmungsrecht der Nationen*. Während der Georgier Stalin in offen „großrussisch-nationalistischer Manier (so Lenins Kritik 1923) die bereits existierenden westlichen „Nationen" zum Maßstab machte, legte Lenin die Zutrittsschwelle zum Club der Nationen tiefer an: „Die Nation ist keine Kultur-, keine Schicksals-, sondern eine Sprachgemeinschaft."

„Kollektive Identitäten werden in einem sozialen Prozeß konstruiert"

Schon mit der falschen Suche nach „objekiv" gültigen Kriterien - kollektive Identitäten werden ja in einem sozialen Prozeß konstruiert und nicht von Sprache, Territorium etc. faktisch gesetzt - saß Lenin damit aber den sprachnationalistischen Diskursen auf, die zwischen 1820 und 1920 unter europäischen Nationalisten vorherrschend waren - anders als in Amerika wo sich der Unabhängigkeitsnationalismus nicht in Abgrenzung zur spanischen und englischen Sprache herausbildete.

Denn statt um harte (Stalin) oder weiche (Lenin) Aus- und Abgrenzungsmerkmale zu streiten, käme es darauf an, grundsätzliche praktische und theoretische Einwände gegen die wuchernden Identitätsdiskurse vorzubringen. Versuche, „Volk" oder „Nation" nach objektiv gültigen Kriterien zu definieren, unterstützen stattdessen Herrschaftsideologien und sind selbst Bestandteile des modernen Mythos „Nation".

Hobsbawm kommt in seiner Untersuchung über die unterschiedlichen Begründungsmuster für Nationalstaatskonzepte der letzten 150 Jahre - wirtschaftsliberale, sozialistische, rechtsnationale - zu dem Ergebnis, daß sie alle auf ihre Weise den nationalen Mythos stärken bzw. erst hervorbringen. In diesem Zusammenhang zeigt er, daß auch die „nationalen Befreiungsbewegungen" die erwünschte nationale Identität erst einmal mit Nachdruck herbeiführen mußten und daß sie dabei in vielen Fällen nicht sonderlich erfolgreich waren: „Soweit in der einfachen Bevölkerung Vorformen einer nationalen Identifikation - ethnischer, religiöser oder sonstiger Art - bestanden, waren sie ... eher Hindernisse als Beiträge zum Nationalbewußtsein und ließen sich von den imperialen Herren leicht gegen die Nationalisten mobilisieren." Selbst diese Vorformen - „Ethnien", „Stämme" etc. - waren häufig gemeinsame Konstrukte von Kolonialmächten und lokalen Eliten, etwa im Sudan oder in Äthiopien.

Hobsbawm erinnert unter anderem an die Teilung Indiens, der die Teilung Pakistans folgte, und an übernationalistische Ideologien wie den Panafrikanismus, dessen ideengeschichtliche Quelle er ebenfalls im Westen lokalisiert - beim Pangermanismus! „Die Führer und Ideologen kolonialer und halbkolonialer Befreiungsbewegungen sprachen aufrichtig die Sprache des europäischen Nationalismus, die sie in so vielen Fällen im und vom Westen gelernt hatten ..." Aufrichtig nationalistisch waren daher auch jene Befreiungsbewegungen, die im zweiten Weltkrieg zeitweise Deutschland und Japan untertützen wollten.

„Die Nation ist keine Kultur-, keine Schicksals-, sondern eine Sprachgemeinschaft."

Im Ergebnis wurden diese Konzepte universalisiert - unter Mithilfe der Linken: „Die Befreiung von Ländern einer Welt, die noch nicht als die 'dritte' bekannt war, wurde nunmehr überall als 'nationale' oder von den Marxisten als 'nationale und soziale Befreiung' verstanden." Noch den antirassistischen Widerstand der Afroamerikaner in den USA erklärte die KI - im Anschluß an Lenin - zum „nationalen Befreiungskampf", und sie beschrieb auch gleich das Territorium des zukünftigen „schwarzen" Separatstaates: Mississippi, Louisiana, Alabama, Georgia und South Carolina. Diese Konzeption findet auch heute noch Anhänger in den USA, und insofern sie von HipHop-Gruppen vertreten wird, wird sie als „interessante Position" in den popkulturellen Multikulti-Diskurs aufgenommen. Das Drama der kommunistischen Linken, die die Entstehung des nationalen Mythos und die Herausbildung der modernen „Nationen" wie auch des Befreiungsnationalismus zwischen 1820 und der Periode der Entkolonialisierung selbst miterlebte, besteht darin, daß sie, ausgehend von Vorstellungen über „geschichtliche Notwendigkeiten" und davon, was jeweils „historisch fortschrittliche" oder „reaktionäre" Phänomene seien, ein Bündnis mit „progressiven Nationalismen" einging und über dieses taktische Verhältnis die Kritik des nationalen Mythos versäumte.

Im Kontext des Kampfes gegen Kolonialismus, Imperialismus und Faschismus brachte diese Linke einen eigenwilligen antiimperialistischen und antifaschistischen Nationalismus hervor. Oder wie Hobsbawm sagt: „Hitler und die Entkolonialisierung hatten offenbar das Bündnis des Nationalismus mit der Linken ... wiederhergestellt." Dabei ging nicht nur die Linke eine Verbindung mit dem Nationalismus ein - viele „ethnische" und separatistische Bewegungen in aller Welt (auch in Westeuropa) adaptierten ihrerseits eine sozialrevolutionäre und marxistisch-leninistische Rhetorik. Im Gegenzug wiederum übernahm die Linke von den „nationalen Befreiungsbewegungen" unbesehen deren territoriale Definitionen. Zum Beispiel akzeptierte man als „Indien" jenes Territorium, das der Indische Nationalkongreß so bezeichnete (das alte Britisch-Indien), bis man dann nach der Abspaltung Pakistans einsehen mußte, daß das „indische Volk" nicht existierte.

Der linke Nationalismus war als antifaschistischer und antiimperialistischer Nationalismus über Jahrzehnte eine einflußreiche Kraft in der Weltpolitik. Im Kampf gegen den Nationalsozialismus wurde eine Linke, die ihre letzten Berührungsängste gegenüber dem Nationalen bereits überwunden hatte, aus nunmehr tiefster patriotischer Überzeugung (und nicht mehr nur aus taktischer Erwägung) zum Verbündeten der Staaten der Anti-Hitler-Koalition. In den kolonialen Auseinandersetzungen war sie Verbündeter - und Schöpfer - von „nationalen Befreiungsbewegungen".

Im Kontext des Kampfes gegen Kolonialismus, Imperialismus und Faschismus brachte diese Linke einen eigenwilligen antiimperialistischen und antifaschistischen Nationalismus hervor.

An diesen traditionsreichen antiimperialistischen und antifaschistischen Nationalismus knüpfte 1968 auch die Neue Linke an, und dieser Diskurs wirkt bis heute überall dort fort, wo Linke Rebellionen gegen Ausbeutungs- und Herrschaftsstrukturen unterstützenswert finden; deshalb, weil sie darin einen „historischen Fortschritt" erkennen - sei es nun gegenüber rappenden afro-amerikanischen Nationalisten oder den Zapatistas in Mexiko.

Bei nicht wenigen 68ern war so schon früh der ideologische Boden bereitet, der ihnen später eine abgeklärt-nationalistische Kritik am „Mythos des Internationalismus" (*Kursbuch* 57/1979) und dann den Übergang zu einem „linken" Deutschnationalismus leicht machen sollte. Man denke an Dutschke (er verfocht das „Selbstbestimmungsrecht der deutschen Nation", die ML-Gruppen (die meisten waren sich mit Dutschke einig), die DKP (sie hatte die deutsche Flagge von Beginn an im Parteiemblem), einige autonome Gruppen, an die Friedensbewegung (Deutschland als Opfer der USA bzw. der „Supermächte") und an die Zustimmung linker, alternativer und grüner Gruppen zur „ethnisch" begründeten „Wiedervereinigung".

Kaum Distanz zum Nationalismus zeigt bei ihrer unentwegten Suche nach dem revolutionären Subjekt bisher auch die linke „Soli-Bewegung", die sich praktisch jede Regung der „Völker des Trikont" oder sonstiger marginalisierter „Minderheiten" als nativistische, ethnozentristische oder nationalrevolutionäre übersetzt - ganz unabhängig davon, ob die Objekte ihrer „internationalen Solidarität" sich selbst so verstehen oder nicht - und dabei mit fiktiven Ethnizitäten und daraus abgeleiteten kulturellen Identitäten hantiert. Nach einer gewissen Verunsicherung im Falle Jugoslawiens, wo die übliche Zustimmung zum „Selbstbestimmungsrecht der Völker" angesichts von Krieg und „ethnischen Säuberungen" nicht so recht gelingen will, ist die Erleichterung über das Auftauchen der Ejército Zapatista de Liberación Nacional im südlichen Mexiko nun um so größer (wobei die Tatsache, daß von den Hoffnungen des linken Nationalismus immer nur der Nationalismus übrig blieb, natürlich kein Argument gegen den Aufstand von Subsistenzbauern und Landarbeitern ist, sondern eines gegen dessen Orientierung auf das Nationale).

Doch diese Erleichterung wird nicht vorhalten. Das Bündnis der Linken mit dem Nationalismus und des Nationalismus mit der Linken, das über viele Jahrzehnte die Weltpolitik mitprägte - auch in Gestalt der realsozialistischen Staatenwelt selbst - hat in den 90er Jahren nur noch marginale Bedeutung: Was bleibt, etwa die Tendenzen des „revolutionären Nationalismus" von Basken, PLO, IRA, PKK, Leuchtendem Pfad, den Bewegungen in Puerto Rico, Osttimor etc., wird auch von vielen Inter-Nationalisten nur noch eingeschränkt als Identifikationsangebot wahrgenommen, ganz zu schweigen vom Separatismus auf Korsika oder in Kanada.

Die Strömungen, die auf den alten antifaschistischen Nationalismus zurückgehen, sterben international aus: In der DDR wurden sie kultiviert und tauchen daher noch in der PDS auf; in der alten BRD standen Teile der Studentenbewegung, VVN, DKP und andere für diese Position. Mit dem Verfall der Sowjetunion und den damit einhergehenden Renationalisierungsprozessen in den ehemaligen Sowjetrepubliken und in Osteuropa ist auch der realsozialistisch gestützte antiimperialistische Nationalismus faktisch an sein Ende gekommen.

Ungeachtet der guten Absichten vieler ihrer Mitglieder hat die Linke in der Vergangenheit erfolgreich am modernen Mythos der Nation mitgestrickt, ihn mit der „sozialen Frage" verknüpft und nach „unten" vermittelt. Sie hat für diesen Fehler teuer bezahlt. Die Versuche ihrer radikalen Reste, aus diesem traditionsreichen, noch immer die Gedanken prägenden Diskurs „dekonstruktiv" herauszutreten, stehen erst am Anfang.

■ Günther Jacob ist freier Journalist in Hamburg.

Es handelt sich um eine leicht gekürzte Fassung des Beitrags 'Rechte Leute von Links', abgedruckt in Konkret 11/1994.

Anmerkungen:

1) Inhaltlich legitimierte Lenin die Charakterisierung der antikolonialen Kämpfe als bürgerlich-nationale Revolutionen unterdrückter Völker durch eine Kritik des Kapitalismus als Imperialismus, die bereits von einem nationalrevolutionären Standpunkt aus formuliert war: Demnach hatte sich in der imperialistischen „Niedergangsperiode" des Kapitalismus die „Funktion" dieser Bewegungen so verändert, daß sie prinzipiell zu sozialistischen Bewegungen werden konnten. Nach der bis dahin gültigen Prozeßordnung der Geschichte war ja selbst die Oktoberrevolution als Revolution in einem „rückständigen" Land historisch verfrüht. Auch nach Lenins eigenem Verständnis des Historischen Materialismus (aus dem heraus er bis 1911 die „nationale Frage" nicht weiter thematisiert, eine eigenständige Arbeiterpartei für die Ukraine abgelehnt und eine revolutionäre Rolle der russischen Bauern verneint hatte) mußte dieses, mit einer Verschiebung der Akzente von „Klasse" zu „Nation" einhergehende, außerplanmäßige geschichtliche Voranschreiten ebenfalls nach dem Modus der Notwendigkeit begründet werden. Er fand die Begründung in dem Begriff der „imperialistischen Epoche".

Zu diesem Thema siehe auch in der Rubrik ex libris die Rezensionen der Bücher "Frauen in der Wüste" von Ch. Perreegaux und "Identität und Wahn" von K. Bittermann. S. 60/61

Das Türkeibild und seine weißen Flecken

Gibt es eine spezifisch deutsche Wahrnehmung der kurdischen Frage?

Reinhard Hocker und Klaus Liebe-Harkort[1]

Die Situation in der Türkei nach 1980 ist gekennzeichnet durch eine ungeheuer große Zahl staatlicher Übergriffe gegen Individuen und eine Verfassung und andere Rechtsnormen, die von Mißtrauen gegen den Staatsbürger und dessen Partizipationsansprüche geprägt sind. Daraus, daß wir den Schwerpunkt unserer Kritik auf die politischen und rechtlichen Verhältnisse und Entwicklungen in der Türkei nach 1980 legen, geht hervor, daß es u. E. Phasen in der Geschichte der Republik Türkei gab, die eine positive Würdigung verdienen. Wir können uns der Auffassung nicht anschließen, daß die Geschichte der modernen Türkei nur eine Kette von Unterdrückungsmaßnahmen darstellt. Bei dieser Aussage übersehen wir nicht die ständige Unterdrückung von ethnischen Minderheiten und die Weigerung, ihnen kulturelle Rechte zu gewähren. Es gibt aber auch die andere, an Aufklärung, Weiterentwicklung, Bürgerpartizipation und kultureller Moderne orientierte Türkei. Gerade diese Werte wurden nach dem Militärputsch von 1980 in Frage gestellt. Diese Jahre sind geprägt durch:

1. das schrittweise Abrücken vom Prinzip der Zivilreligion, dem Laizismus;
2. die Zerstörung demokratischer Organisationen und Institutionen, wie z.B. der Gewerkschaftsbewegung;
3. den Abbau von Rechtsstaatlichkeit;
4. die Praktizierung der Folter als Vorabbestrafung für alle Oppositionellen;
5. die Entwicklung eines ethnozentrischen Nationalismus, der dem an Grundkonsens orientierten Konzept nationaler Identität, das die Mehrzahl der Republikgründer vor Augen hatte, eigentlich fremd war.

Die 80er Jahre hinterließen eine traumatisierte und Angst-durchsetzte Gesellschaft.

Die derzeitige Situation in den kurdischen Gebieten ist gekennzeichnet durch den Verzicht auf politische Gestaltungsmöglichkeiten und durch das blinde Setzen auf militärische Mittel. Die staatliche Aufgabe, Leben und Eigentum des Bürgers zu schützen, wird im Südosten dieses Landes in ihr Gegenteil verkehrt: Der Staat - allerdings nicht nur er - bedroht und vernichtet seine Bürger oder entzieht ihnen durch großangelegte Verwüstungen die Existenzgrundlage. In der Zeit nach 1990 gab es für die Gesellschaft der Türkei einen Hoffnungsschimmer. Das war der Koalitionsvertrag zwischen der Partei des Rechten Weges (DYP) und der Sozialdemokratischen Volkspartei (SHP) nach den Parlamentswahlen des Jahres 1991. Dieser verzweifelte Versuch, demokratische Normalität herzustellen und in diesem Zusammenhang auch bei der Kurdenproblematik den Weg einer deeskalierenden Entwicklung einzuschlagen, in dem diesen Menschen endlich einige kulturelle Rechte gewährt werden sollten, kam noch nicht einmal im Ansatz weiter. Dies ist um so schmerzlicher, wenn man sich vor Augen hält, welche Hoffnungen Demokraten aller Lager auf die Reformprojekte dieses Koalitionsvertrages gesetzt hatten.

Es wird bei der u. E. meist oberflächlichen und desinteressierten Wahrnehmung, mit der große Teile der europäischen Öffentlichkeit die Türkei betrachten, meistens - und manchmal vielleicht auch gerne - übersehen, daß es in diesem Land eine breite und aktive Demokratiebewegung gibt, daß Arbeitnehmer aller Berufe ausdauernd und klug um die Verwirklichung ihrer gewerkschaftlichen Rechte kämpfen, Intellektuelle immer wieder auf Menschenrechtsverletzungen im Lande und auf die Abkehr vom Grundkonsens der Republik hinweisen und die Auslieferung der Politik an das Militär und militärische Prinzipien kritisieren.

Die engagiertesten und auch fundiertesten Kritiker der undemokratischen Entwicklung ihres Landes nach 1980 waren und sind übrigens dem kemalistischen Reformkonzept nahestehende Personen: Muammer Aksoy, Aziz Nesin, Ugur Mumcu, Oktay Akbal ..., um nur einige zu nennen. Herausragender Ausdruck ihrer Haltung ist die Petition der Intellektuellen von 1984. Muammer Aksoy und Ugur Mumcu mußten wegen dieses Engagements ihr Leben lassen. Es ist bekannt, welchen Angriffen und Anfeindungen Aziz Nesin ausgesetzt ist.

Wir möchten in aller Eindeutigkeit feststellen, daß die jahrzehntelange kulturelle und physische Unterdrückung dieser Bevölkerungsgruppe eine der schwersten Menschenrechtsverletzungen in der Türkei darstellt.

Wir bestehen darauf, uns der kurdischen Frage unter menschenrechtlichem Aspekt zu nähern. Beide Seiten - man muß sagen beide Kriegsparteien, der türkische Staat als auch die Arbeiterpartei Kurdistans, PKK - möchten wir an ihrem grundsätzlichen und praktischen Verhältnis zum Menschenrechtskatalog messen. Da beide Seiten sich nicht an diesem orientieren und



Foto: SoFA, U. Dahlinger

tagtäglich schwere Menschenrechtsverletzungen begehen, schließen wir uns keiner Seite an. Wir fordern von beiden Seiten, die strikte Einhaltung der Menschenrechte zur Richtschnur ihres politischen Handelns zu machen.

Im Rahmen dieser Einschätzung der Türkei insbesondere nach dem 12. 9. 1980 sehen wir unseren Beitrag in den Möglichkeiten, auf den türkischen Staat und seine Entscheidungen einzuwirken, durch:

- Aufklärung in Deutschland zur Lage der gesamten Türkei und ihrer internationalen Einbindung,
- Solidarität mit allen Demokraten in der Türkei,
- Druck auf unsere staatlichen Stellen, damit sie ihre Türkeipolitik nicht ohne aufgeklärte und demokratische Öffentlichkeit praktizieren können und sich auch an anderen Maßstäben orientieren als an denen der Opportunität und der Macht,
- Druck auf die staatlichen Stellen der türkischen Republik, direkt oder vermittelt, in der Türkei und im Ausland, sich an den Maßstäben der Menschenrechte zu orientieren und in die demokratische Ordnung einzureihen.

Diese Ziele sollen mit den Mitteln, die uns zur Verfügung stehen, die wir durchschauen und akzeptieren, die wir - als an den Menschenrechten und an der Demokratie orientierten Personen - verantworten können und wollen, verfolgt werden. Wir tun das - wo immer möglich - unter Einbeziehung der Positionen unserer Freunde aus der Türkei und in der Türkei und versuchen, uns ausführlich zu informieren auch mit Hilfe von türkischsprachigen Quellen, also möglichst wenig in Abhängigkeit von Mittelspersonen der einen oder der anderen Seite, die uns ihre Informationen nahe bringen.

Was nun die Diskussion in Deutschland angeht, so herrscht derzeit ein unerträgliches Schweigen bzw. eine gequälte und angstvolle Diskussion. Der Dialog zwischen allen Beteiligten, wenn sie unterschiedlicher Meinung sind, ist weitgehend abgebrochen, und auch die Deutschen äußern sich nicht mehr oder manchmal mit dem absurden Hinweis: „Wenn nicht einmal ihr euch - gemeint sind die Menschen aus der Türkei - einigen könnt .....“ Das ist der ethnische Blick, der die politischen Unterschiede zwischen den verschiedenen Menschen und ihren Positionen verwischt, wenn es darum geht, die Grenzen gegenüber uns, den Deutschen, klarer herauszustreichen. Der Hinweis auf die notwendige Einigkeit wird begründet mit der gleichen regionalen Herkunft. Vor allem aber herrscht ein großer Informationsmangel, der ausgenutzt wird und zu fatalen Fehleinschätzung und allzu schnellen Parteinahmen führen kann und führt.

Unter human und demokratisch denkenden Menschen kann doch keine Uneinigkeit bestehen in der allgemeinen Zielsetzung:

1. Beendigung des Krieges
2. Aufhebung des Ausnahmezustandes in den südostanatolischen Provinzen der Türkei
3. Demokratie und Gleichberechtigung im ganzen Land

4. Chancengleiche Beteiligung der Menschen verschiedener sozialer und geographischer Bereiche an den Gütern des Landes
5. Bewahrung und Förderung der individuellen und kulturellen Identitäten

Was die Türkei angeht, so sind es in besonderem Maße die Kurden, für die die Ziele so unerreichbar fern erscheinen. Es sind allerdings nicht allein die Kurden, die weit entfernt von der Realisierung dieser Ziele leben. Wenn wir die kurdische Ethnie als Ganzes betrachten, muß natürlich hinzugefügt werden, daß es von dieser Ungleichheit sehr unterschiedlich betroffene Kurden gibt, in der Türkei und auch im Ausland. Diese Unterschiede nicht zu sehen, bedeutet ethnischen vor sozialen und wirtschaftlichen Gesichtspunkten den Vorzug zu geben.

Bei der Diskussion über die **Wege** offenbaren sich aber Meinungsverschiedenheiten. Die eingeschlagenen Wege sollten mit der gleichen Aufmerksamkeit verfolgt werden wie die Ziele. Ist es nicht so, daß sich die Ziele allmählich den Methoden anpassen, die für ihre Verwirklichung eingesetzt werden? Zeigen sich nicht auch in den Wegen zuweilen die verheimlichten Ziele?

Es ist unsere Absicht, den Dialog wiederzubeleben, zwischen Kurden und Deutschen, Deutschen und Türken, und vor allem zwischen Türken und Kurden. Es ist eine Taktik der Mächtigen, vor allem wenn sie im Kriegszustand sind, den Dialog und das Gespräch zu verhindern und ihre Ziele wie auch ihre Wege zu den Zielen den Menschen aufzuzwingen. Die Manipulationsmöglichkeiten in Deutschland bezüglich der Meinungen über die türkischen Verhältnisse sind auch deshalb so groß, weil die Informationen in der Regel nur vermittelt hier ankommen. Kaum eine Quelle ist unverfänglich und ohne Vorbehalte nutzbar. Immer müssen wir die Gesamttürkei im Auge behalten. Denn was im Westen geschieht, hat Auswirkungen im Osten, also in den kurdischen Regionen, und umgekehrt.

Diese Interdependenz gilt auch für das Ausland: Die Aktivitäten von Hannover, Bremen oder Bonn wirken natürlich auf die Entwicklungen in der Türkei, wenn auch vermittelt. Die Welt ist so klein geworden, daß wir nicht nur die Möglichkeit haben, Einfluß zu nehmen, sondern daß auch ohne unsern Willen oder gar ohne unser Wissen unser Handeln Konsequenzen trägt, zumindest tragen kann. Positiv gesagt: Solidarität in Hannover macht Mut in Diyarbakir. Negativ gesagt: Das Propagieren von rein ethnischen Konzepten verschärft die Frontenstellung in der Türkei und verlängert den Krieg.

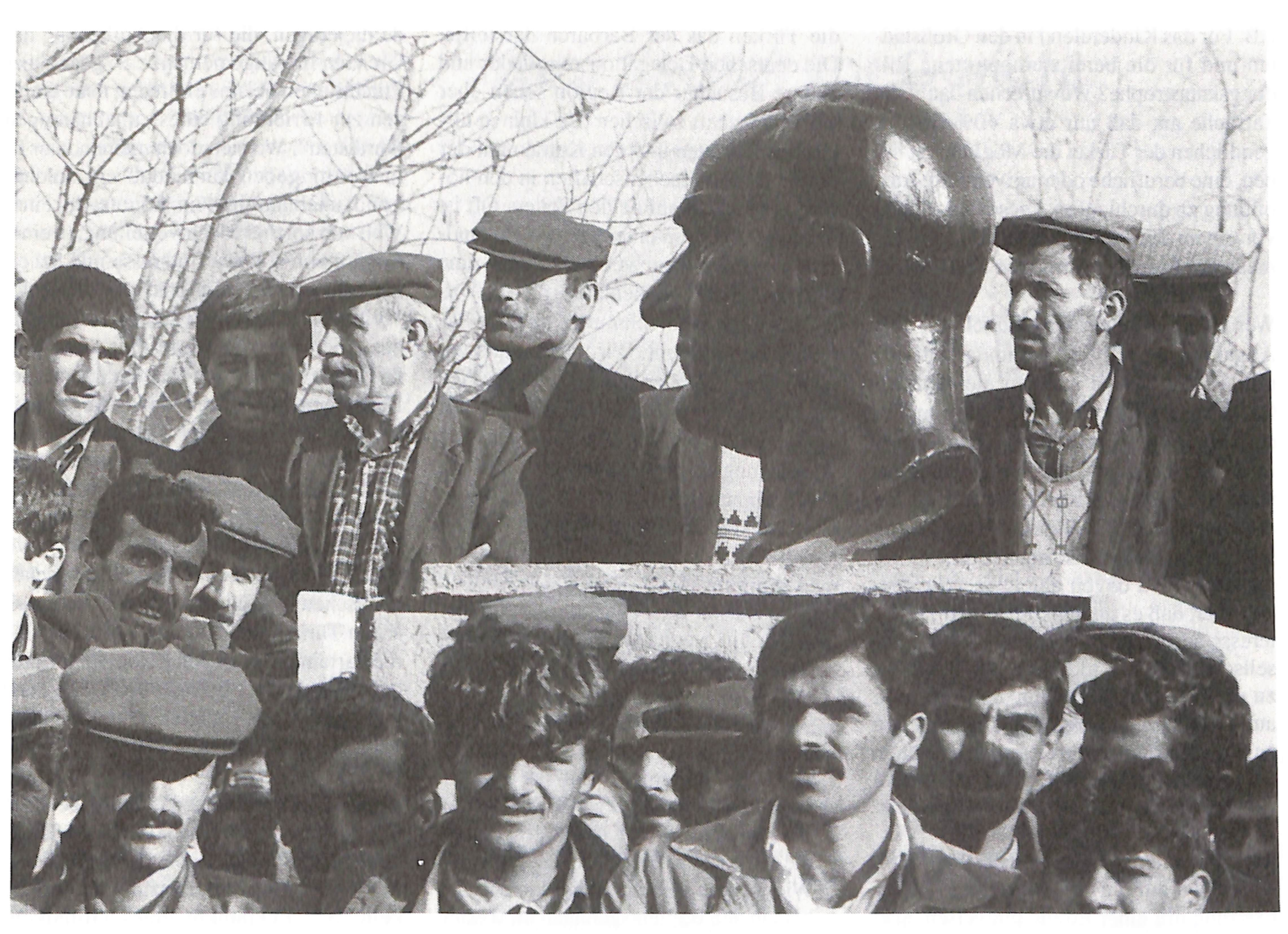
Ein weiterer wichtiger Punkt betrifft vor allem uns Deutsche: Wenn wir ein kollektives und historisches Bewußtsein akzeptieren, haben wir Deutschen eine besondere Verantwortung. Denn bei uns wirken jahrhundertelange Vorurteile gegen die Türken nach, besonders da diese Vorurteile in den letzten Jahrzehnten, also in der Zeit der Arbeitsmigration neue Nahrung bekommen haben. Wir sprechen von den Klischees der Barbarei, der Unmenschlichkeit, des Chauvinismus, die pauschal den Türken zugewiesen werden und im Unterbewußtsein der Menschen Raum einnehmen. Sie werden nun noch geschürt und bekommen neue Nahrung durch die unsägliche Gewalt des Krieges dort und des Rassismus hier. Auch wir Deutschen haben durch die unbewältigte nationalsozialistische Geschichte eine besondere Verantwortung. Was die Türkei angeht, kann man/frau sich unreflektiert der kurdischen Sache verschreiben, um die Schuld der Rassendiskriminierung zu begleichen oder uneingeschränkt die Sache der Türken vertreten, weil sie hier in erster Linie Opfer rassistischer Anschläge sind. Beide Verhaltensweisen sind natürlich nicht nur problematisch, sondern geradezu gefährlich, denn sie machen einen Dialog und Verständigung unmöglich.

Die Rezeption der PKK-Politik durch bestimmte Kreise in Deutschland ist durch ein vages Bekenntnis zu dieser Organisation bestimmt. Diese Position nimmt zwar mit größerer Annäherung an die offizielle deutsche Politik ab, doch auch in staatlichen Stellen und in allen demokratischen Parteien ist eine verdeckte oder auch eine offene Sympathie für die PKK zu spüren.

Nachdem nur wenig Informationen über die tatsächlichen Strategien und Ziele der PKK bei uns ankommen, sehen wir in der deutschen PKK-Rezeption mehr deutsches Politikverhalten, nicht selten Opportunismus als kurdische Politik. Auch hier wird die unverdaute Studentenrevolte der 60er Jahre aufgearbeitet. Der Umgang mit der Menschenrechtsfrage, wenn es um Guerilla und um Befreiungsbewegungen ging, war damals wie heute kein wichtiges Kriterium in der politischen Auseinandersetzung und Parteinahme. Dies spiegelt sich auch in der Auswahl geographisch und kulturell recht fern liegender Gebiete wider, mit denen meist nur sehr vermittelt Kommunikation möglich ist. Das gilt für die kurdische Frage allemal.

Wir wollen es wagen, einige Gemeinsamkeiten zwischen PKK und der türkischen Regierung bzw. dem türkischen Militär zu benennen - nicht um sie gleichzustellen, sondern um die Reflexion anzuregen, warum sich viele unhinterfragt, den Zielen der PKK unterwerfen, obwohl sie die Wege nicht hinnehmen, zumindest nicht gutheißen wollen. Beide vertreten die Ideologie eines Nationalstaates; beide verwenden Gewalt, auch gegen die Zivilbevölkerung; beide orientieren sich also schon lange nicht mehr an den Menschenrechten, sondern an territorialen Ansprüchen; beide sind außenpolitisch eingebunden und wissen auch, daß die Entscheidung nicht in der Region, auch nicht in der Türkei gefällt wird. So versuchen beide Seiten, im Ausland Bündnispartner zu gewinnen, ungeachtet des Wahrheitsgehaltes ihrer Informationspolitik. Beide verhindern den offenen und angstfreien Dialog.

Wer also Partei ergreift, muß sehr genau erwägen, ob tatsächlich notwendig zwischen PKK und der gegenwärtigen türkischen Regierung entschieden werden muß, was nur von wenigen offen behauptet wird. Es besteht ein eigenartiger Widerspruch zwischen der häufig genannten Zahl von 80% PKK-Anhängern unter der kurdischen Bevölkerung und der halbherzigen Distanzierung vieler deutscher Sympathisanten: Eine Art Beschwörung der Notwendigkeit einer Parteinahme für die PKK, auch wenn man sich gerne von ihrer Kampfmethode distanzieren möchte. Das Problem mit der PKK ist: Eine Organisation, deren Weg verbrecherisch ist, hat es schwer, bezüglich ihrer Ziele zu überzeugen. Die Lösung liegt außerhalb beider Modelle.



Demonstration anläßlich der Erschießung von Kohlearbeitern . Kurdistan/Türkei 1991. *Foto: R. Maro*

Die Türkei, ihre Geschichte und ihre aktuellen Probleme werden u.E. von vielen Deutschen nur punktuell wahrgenommen. Die undifferenzierte und pauschale Verurteilung der modernen Türkei, die Mißachtung ihrer Leistungen, Ansprüche und Werte ist eine tiefe Kränkung all derjenigen Personen und Gruppierungen in dieser Gesellschaft, die auf der Basis eben dieses Bekenntnisses zur Demokratie und zur kulturellen Moderne die Entwicklungen des letzten Jahrzehnts kritisieren und sich in diesem Zusammenhang auch der kurdischen Frage zugewandt haben. Es ist ebenso falsch, die Türken von vornherein als diejenigen zu klassifizieren, die Minderheiten unterdrücken und Menschenrechte verletzen, wie es auch völlig unrichtig ist, alle Kurden zu PKK-Anhängern und -Sympathisanten zu machen.
<yyy
Auch in der Wahrnehmung der kurdischen Problematik beobachten wir bei vielen Deutschen Ausblendungen und Reduzierungen. So wird bereitwillig übersehen, daß die PKK menschenrechtswidrig handelt und Menschen für ihre Zwecke hemmungslos funktionalisiert. Der Appell der „Stiftung für Menschenrechte der Türkei", den Staat wie auch die PKK nach menschenrechtlichen Maßstäben zu beurteilen, läßt man hier - bezogen auf die PKK - nur allzu oft und manchmal sogar geradezu beflissen, beiseite.

Wir unterstützen selbstverständlich die Solidarität mit dem menschenrechtlichen Anliegen der Kurden. Uns befremdet aber die in der Bundesrepublik Deutschland oft anzutreffende fast mystische Überhöhung des kurdischen Freiheitskampfes. Uns beunruhigt auch die benutzte Begrifflichkeit: In deutschen Berichten, Stellungnahmen und Aufrufen, die sich mit der kurdischen Frage befassen, wird die Ethnie Kurden oft mit Adjektiven wie hochkultürlich, selbstbewußt, opfergeprägt usw. verbunden. Solche Zuschreibungen implizieren unausgesprochen, daß die als Gegenseite, als Gegner und Unterdrücker, eingestuften Türken diese positiven Eigenschaften nicht besitzen. In einem Aufsatz findet sich der auf die kurdische Bewegung bezogene Begriff „ethnische Emanzipation". Wissen wir, gerade als Deutsche, nichts mehr über die Gefahren der Überhöhung des Ethnischen? Haben wir den irrationalen demokratie- und modernitätsfeindlichen Volkstumskult der deutschen Jungkonservativen der 20er Jahre vergessen, die dem Nationalsozialismus die Begrifflichkeit lieferten? Haben wir heute endlich die Feindbilder klassenkämpferischer Denk- und Handlungsweisen überwunden, um ethnische Orientierungen wieder aufzugreifen?

Uns fällt auch auf, daß man hier die derzeitigen Probleme der Türkei häufig nur auf die - ganz eindeutig wichtige - Kurdenproblematik reduziert. Wer interessiert sich für die anderen Probleme des Landes,

z.B. Für das Kinderelend in den Großstädten und für die bereits eingetretene Bildungskatastrophe? Wir sprechen damit die Tatsache an, daß nur etwa 40% der Jugendlichen der Türkei die Möglichkeit haben, eine berufliche oder universitäre Ausbildung zu durchlaufen. Dieses Land steht vor einem Judgendproblem, dessen Ausmaße das Fassungsvermögen übersteigen.

Wer befaßt sich schon gründlich mit dem Ansturm des religiösen Fundamentalismus in der Türkei auf den elementaren Grundkonsens moderner Gesellschaften, das Prinzip der Zivilreligion, den Laizismus? Wir entschuldigen mit diesen Hinweisen in keiner Weise die Unterdrückung der kurdischen Bevölkerungsgruppe und wollen durch Hinweise auf andere Probleme auch nicht davon ablenken. Wir denken aber, daß es unzulässig ist und Desinteresse ausdrückt, nur Teilaspekte der gesellschaftlichen Wirklichkeit zur Kenntnis zu nehmen, und die Vielfalt der Probleme auf eines zu reduzieren. Wir fordern dazu auf, die Türkei in ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Gesamtheit und in der Fülle ihrer Probleme wahrzunehmen.

Im Zusammenhang mit dieser Thematik wollen wir auf die Gefahren einer Solidarisierung mit einer Ethnie hinweisen, also einer Gruppe von Menschen, die das „Volkstum" zusammenhält. Wie kommt es, daß sich heute weitgehend andere Kreise um die Verhältnisse in der Türkei sorgen als nach dem Putsch von 1980. Und wie kommt es, daß diese heute nur auf die Kurden aufmerksam sind? Ist nicht die übergroße Begeisterung für Kurden die andere Seite der Medaille der gewöhnlichen Türkenfeindlichkeit? Wo doch gerade in Zeiten eines aggressiven Rassismus gegen die Türken schon eine Müdigkeit der Demokraten im Umgang mit dieser Gruppe um sich greift. Die Ethnisierung des deutschen Blickes, der auch in anderen Ländern Europas besteht, hat zwei Seiten: eine pro-kurdische und eine anti-türkische.

Wie kommt es, daß in keinem der deutschen Reiseberichte die Feudalstrukturen unter den Kurden angesprochen werden, höchstens unter folkloristischen Gesichtspunkten? Hier sind Spuren einer eifrigen Lektüre von Karl May zu erkennen, für den die Kurden auch das Volk der Helden, die Türken das der Barbaren darstellte. Die deutschen Delegationsmitglieder und andere Besucher der Region sehen eher die Feindschaft zwischen den kleinen türkischen Soldaten und den Kurden auf der Straße als die Machenschaften in den höheren Schichten auf beiden Seiten. Oft ist bei den Reisenden eine eigenartige Landschaftsromantik zu verspüren und eine Verklärung von Heldentaten, die im Vordergrund der Wahrnehmung und ihrer Berichterstattung steht. Wir müssen uns vor allem fragen, woher bei vielen Deutschen die Bereitschaft herrührt, sich zumindest als theoretischen Anspruch, für die Verwirklichung eines Nationalstaates „Kurdistan" einzulassen, wo für ihre eigene Wirklichkeitserfahrung das zusammenrückende Europa Grenzen auflösende Formen annimmt? Diese „Kurdistan-Romantik" muß doch zu einer blutigen Vorstellung werden, wenn man sich die folgenden Unklarheiten vor Augen führt:

1. Welches sollen die Grenzen dieses Landes sein?
2. Wie wird die innere staatliche Struktur aussehen und wie verwirklicht?
3. Was wird mit den Kurden geschehen, die außerhalb der Grenzen wohnen? Wie werden sich die Konflikte entwikkeln in den Ballungsgebieten im Westen der Türkei?
4. Was wird mit denen geschehen, die innerhalb der Grenzen „Kurdistans" wohnen, aber keine Kurden sind?
5. Welches sollen die Beziehungen mit den Kurden der anderen Staaten der Region sein?
6. Wie sollen der im Krieg geschürte Haß und die Rachegedanken nach der blutigen Grundlegung dieses Landes beendet werden?
7. Wer wird als Kurde gelten und wer nicht?

Ohne diese Fragen in aller Offenheit zu diskutieren, wird - vage und nur in der Theorie eines „progressiven" Völkerrechts - die Gründung „Kurdistans" gefordert. Sie wird zumindest als ein Recht dargestellt, auf das allein die Kurden verzichten dürften. Ein Ausdruck einer solchen Haltung ist die provokative oder auch unreflektierte Verwendung des Begriffes „Kurdistan". Diese Haltung ist umso erstaunlicher, wo doch Jugoslawien vor der Tür liegt. Abgesehen davon fordern gerade diejenigen, die für die Aufhebung der Grenzen im Allgemeinen, z.B. gegenüber Flüchtlingen bei uns eintreten, neue Grenzen zur Errichtung eines „unabhängigen Kurdistan". Wo sich doch niemand der Illusion hingeben kann, daß ein solches Land unabhängig sein könnte, in einer Welt von solcher Machtverteilung, in einer Region von solchem Interesse und bei einer solchen Interventionsbereitschaft der Weltmächte. All das deutet daraufhin, daß bezüglich der „Kurdistan-Frage" die große Gefahr besteht, den Manipulationen der Mächtigen aufzusitzen, deren Wege bis in kleinste Verästelungen wirken. Es würde der Entwicklung der Menschenrechte und der Förderung der Demokratie in der Türkei mehr dienen, wenn wir hier für den Dialog sorgen könnten, den Dialog zwischen Deutschen und Türken, zwischen Deutschen und Kurden und vor allem zwischen Türken und Kurden. Der Krieg und die Parteinahme für den Krieg, für die eine oder andere Seite beendet den Dialog und läßt alle weitere Handlung zum Scheitern verurteilt erscheinen.

Angesichts der sich zur Zeit vollziehenden Eskalation des Kurdenkonfliktes ist es notwendig, Vorschläge zur Deeskalation in dieser Auseinandersetzung zu entwikkeln. Als Eckpunkte eines Grundkonsenses, in dessen Rahmen u. E. die Beendigung des Krieges und ein Zusammenleben von Türken und Kurden möglich ist, schlagen wir vor:

• Unabdingbare Voraussetzung ist die Herstellung der uneingeschränkten Garantie der Menschenrechte und der Rechtsstaatlichkeit in der ganzen Türkei. Die im Widerspruch zu Rechtsstaatsprinzipien stehende Teilung dieses Landes in zwei Rechtsgebiete (in eines mit relativ normalen Rechtsstaatsbedingungen im Westen und ein zweites ohne Rechtsgarantien im Südosten, dem Ausnahmezustandsgebiet) muß aufgehoben werden.
• Die sofortige Beendigung des Krieges, dessen weitere Eskalation unausweichlich zu jugoslawischen Verhältnissen hinführen wird, muß schnellstens erfolgen. Die Verhinderung solcher Verhältnisse hat in der jetzigen Situation allererste Priorität.
• Die Republik Türkei sollte erhalten bleiben. Allerdings sind viele Reformen in Bereichen wie denen des Rechtswesens und der Verwaltung zu realisieren. Im Zentrum der Staatsform der demokrati-

schen Republik steht der Citoyen, der mündige Bürger, der auch gegenüber der staatlichen Exekutive Rechte hat und auf die öffentlichen Angelegenheiten Einfluß nimmt. Erhält dieses Prinzip für das öffentliche Leben Relevanz, sind vielfältige Demokratisierungsprozesse möglich. Von ihrem Grundkonsens und ihrer Geschichte her ist die Türkei kein totalitärer Staat, wie z.B. Syrien und der Irak. Die derzeitige Auslieferung der Politik an Militär und Kriegslogik widerspricht vielen Traditionen und Prinzipien der modernen Türkei.

• Bestehende Grenzen sollten nicht geändert werden, es sei denn im Konsens aller Betroffenen. Grenzänderungen und Neugründung von Staaten implizieren nicht von vorneherein ein Mehr an ziviler Gestaltung der Gesellschaft. Wir fürchten, daß das Prinzip der Gründung des Staates auf ethnischer Grundlage die Gefahr von Inhumanitäten (wie Vertreibungen, Umsiedlungen und die Verbreitung ethnozentrischer Ideologien) enthält. Der Blick auf die Geschichte des mittel- und südeuropäischen Raumes in den letzten 200 Jahren sollte uns warnen. Wir plädieren für eine Türkei, die auf der Basis eines menschenrechtlichen Grundkonsenses kulturelle Vielfalt nicht nur akzeptiert und hinnimmt, sondern fördert. Unter den genannten Bedingungen (strikte Einhaltung der Menschenrechte, der Rechtsstaatlichkeit und der politischen Partizipation aller Staatsbürger) halten wir die Gesellschaft und die Institutionen der Türkei für fähig, eine solche Entwicklung in Gang zu setzen.

■ Reinhard Hocker, Hauptschullehrer, ist freigestellt zur Lehrerfortbildung zu den Themen 'Türkei', 'türkische Jugendliche an deutschen Schulen' und 'ideologische Beeinflussung türkischer Jugendlicher in Deutschland'. Seit zwölf Jahren reist er im Rahmen von GEW-Delegationen in die Türkei.

■ Klaus Liebe-Harkort ist Professor für Lehrerfortbildung an der Universität Bremen. er befaßt sich seit 1960 im Rahmen seines Orientalistikstudiums schwerpunktmäßig mit der Türkei und hat hierzu publiziert.

Es handelt sich um die gekürzte Fassung eines Vortrags, den die Autoren auf der Tagung 'Volk ohne Menschenrechte?', in Hannover, den 10.-12.12.1994 gehalten haben.

Yaşar Kemal vor Gericht

Susanne Schneehorst

Im Januar 1995 eröffnete ein türkisches Staatssicherheitsgericht die Untersuchung gegen einen der bekanntesten Vertreter der zeitgenössischen türkischen Literatur: Yaşar Kemal muß sich wegen „separatistischer Propaganda" lt. §125 des türkischen Strafgesetzbuches verantworten. Kemal hatte im *Spiegel* (2/95) einen Artikel zur türkischen Kurdenpolitik veröffentlicht, in dem er der Regierung in eindeutigen Worten Menschenrechtsverletzungen jeglicher Art vorwarf. Kemal setzte die Ostanatolienpolitik seit Gründung der Türkischen Republik im Jahre 1923 in einen Zusammenhang mit einer insgesamt antidemokratischen Politik. Er trennte nicht zwischen Kurden, Türken und anderen Volksgruppen, sondern entlarvte die „demokratischen" Regierungen der Türkei als gegen die gesamte Bevölkerung Anatoliens gerichtet. Der Artikel - immerhin ursprünglich in einer deutschen Zeitschrift und nur in Auszügen in der türkischen Presse erschienen - rief in Yaşar Kemals Heimat ein breites Echo hervor. Nicht nur die staatlichen Sicherheitsbehörden werfen ihm Separatismus wegen seiner Forderungen nach kurdischem Selbstbestimmungsrecht vor, auch Politiker und Schriftsteller, die sich in der Tradition des Republikgründers Mustafa Kemal Atatürk sehen, bezichtigen ihn der antitürkischen Propaganda und der Nestbeschmutzung.

Yaşar Kemal, 1922 in einem Dorf der südostanatolischen Çukurova als Kemal Sadık Gögçeli geboren, kritisiert die politischen Verhältnisse seiner Heimat aufgrund jahrzehntelanger Erfahrungen als aktiver Demokrat und Sozialist. Schon als Kind war er gewzungen, nach dem frühen Tod seines Vaters zum Lebensunterhalt seiner Famlile beizutragen. Er arbeitete als Fabrik- und Landarbeiter, Wasserwächter, Hilfslehrer, Straßenschreiber und Journalist. Als Mittelschüler begann er, Epen, Legenden, Mythen und Lieder, die in den Dörfern der ländlichen Çukurova erzählt wurden, zu sammeln und zu veröffentlichen. Schnell zog er damit das Interesse der Polizei auf sich: In einem Interview vom Februar 1995 beschreibt er, wie Gendarmen ihm in den 40er Jahren ca. 1000 in Dörfern gesammelte Totenlieder stahlen und diese Sammlung für die ethnologische Forschung in Anatolien unwiederbringlich vernichteten. Überregionale Erfolge verzeichnete der junge Kemal zu Beginn der 50er Jahre. Nach ersten Gefängniserfahrungen begann er für die Tageszeitung Cumhuriyet Reportagen aus seiner Heimatregion zu schreiben. Der literarische Durchbruch erfolgte 1955 mit dem Roman *Ince Memed* (Dt. Mehmet mein Falke), in dem er den Werdegang eines armen Bauernjungen zum von den Dörflern verklärten Räuberhelden schildert. Der Roman verarbeitet die bittere Realität ökonomischer Ausbeutung durch Großgrundbesitzer und die völlige Rechtlosigkeit landloser Bauern. Er schildert ein Stück anatolischer Wirklichkeit der 50er Jahre, obwohl der Erzähler die Handlung in die Anfangsjahre der türkischen Republik verlegt hat. Kemal setzt mit diesem und seinen folgenden Werken der mythisch-epischen Erzähltradition der Çukurova ein literarisches Denkmal und entwickelt sich zum großen Literaten seiner Heimatregion. Er beschreibt das Leben der Türken, Turkmenen und Kurden und ihren Kampf um einen Platz in einer sich zur Industriegesellschaft wandelnden Umgebung. Yaşar Kemal ist mit seinen Romanen immer scharfer Kritiker der türkischen Politik gewesen und hat sich eindeutig auf die Seite der Entrechteten gestellt - mit dem *Spiegel*-Artikel meldete er sich diesmal im Ausland zu Wort.

Zeitgleich mit dem beanstandeten Artikel erschien im *Can*-Verlag ein Buch mit dem Titel *Düsünce özgürlügü ve Türkiye* (Gedankenfreiheit und die Türkei), in dem Yasar Kemal und neunzehn weitere bekannte AutorInnen die Abschaffung der einschlägigen Paragraphen des Anti-Terror-Gesetzes fordern, die als Grundlage für die Inhaftierung und Verurteilung zahlreicher türkischer SchriftstellerInnen und JournalistInnen dienen. Das Buch wurde kurz nach Erscheinen verboten.

Nach seiner ersten gerichtlichen Anhörung, bei der zahlreiche SchriftstellerkollegInnen und JournalistInnen ihre Solidarität mit dem Beschuldigten bekundeten, sagte Yaşar Kemal: „Wenn es zur Verhandlung kommen sollte, ist nicht sicher, wer hier verurteilt wird. Entweder ich oder die Türkische Republik. Wenn ich verurteilt werde, wird zugleich auch über die Türkei geurteilt, die Türkei verliert ihr Gesicht."

Foltern für die Freiheit

Eine Replik auf Liebe-Harkort/Hocker

Ronald Offteringer

Reinhard Hocker und Klaus Liebe-Harkort kritisieren den Nationalismus der (in vielerlei Hinsicht) unterdrückten Kurden, während sie mit einer ständig wechselnden Begrifflichkeit ihrem stillschweigenden Einverständnis mit dem Nationalismus der Herrschenden Ausdruck geben. So differenziert sie sich auch geben, im Ergebnis formulieren sie eine sozialdemokratische Rechtfertigungsvariante für die Unterstützung des türkischen Staates.

Sie gestehen zwar ein, daß Kurden in der Türkei verfolgt werden („ständige Unterdrückung von ethnischen Minderheiten"), verzichten aber darauf, Ausmaß und Systematik dieser Verfolgung, die das Ausmaß eines Krieges angenommen hat, darzustellen. Unter Verweis auf die - durch Krieg und Unterdrückung jedoch mit dem Rücken zur Wand stehende - Demokratiebewegung und Opposition finden sie dann wieder zu Begriffen wie „moderne Türkei", die nicht pauschal verurteilt werden dürfe, „Türkei, die herausgefordert werden müsse, ihre Politik zu ändern", Begriffe, die den Widerspruch zwischen dem herrschenden militaristischen System und seiner - türkischen und kurdischen - Opposition verwischen und der Rehabilitation des türkischen Staates und letzlich auch seiner deutschen Unterstützer dienen.

Die Autoren vertreten ein Türkeibild, in dem die Unterdrückung der Kurden geleugnet bzw. zur Nebensache erklärt wird, und ein Bild, das sich aus den Hoffnungen auf eine Demokratisierung nach dem formalen Ende der Militärherrschaft nährte, die nie stattfand. Allein die menschenrechtliche Bilanz der letzten Jahre zeigt einen systematischen Generalangriff auf die Pressefreiheit (mehr als 50.000 Verfahren nach Paragraph 8 des Antiterrorgesetzes!), systematische Folter, tausende von Fällen von Verschwindenlassen und außergerichtlichen Hinrichtungen durch die Sicherheitskräfte und die planmäßige Zerstörung von 2433 kurdischen Dörfern seit 1991.[1]

Politische Repression, autoritäre Herrschaft sowie die Unterdrückung und Zwangsassimilierung der Kurden und anderer Minderheiten dominieren die Geschichte der türkischen Republik und relativieren all das, was nach Ansicht der Autoren Würdigung verdient. Spätestens seit dem Gesetz für die Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung 1925 (takrir-i sükun kanunu) und der Einsetzung der Unabhängigkeitsgerichte (istiklal mahkemeleri) herrscht in der Türkei ein autoritäres Regime der Verfolgung und Unterdrückung von Opposition, insbesondere der Kurden.

Die Überwindung der Ausbeutungsordnung ist ein wesentliches Motiv des kurdischen Befreiungskampfes.

Auch nach dem Übergang zum Mehrparteiensystem blieb der autoritäre Charakter der Herrschaft erhalten, wie Yaşar Kemal in einem Spiegel-Essay beschreibt. Jedesmal, wenn eine gesellschaftliche Bewegung die Herrschaft von Militär und Staatsbürokratie bedrohte, wurde sie hinweggefegt. Es gab bei der Gründung der Republik keinen gesellschaftlichen Grundkonsens, der die Kurden (und die Minderheiten) eingeschlossen hätte - im Gegenteil, der exklusiv türkische Nationalismus schloß sie definitiv aus. Sofort nach Gründung der Republik wurden kurdische Schulen, die kurdische Sprache und Kultur, kurdische Ortsnamen und auch der geographische Name Kurdistan verboten.

Vor diesem Verbot war also das, was Hokker und Harkort „die provokative und unreflektierte Verwendung des Begriffes Kurdistan" nennen, selbstverständlich. Soweit haben also die beiden Autoren den Kemalismus verinnerlicht. Die Existenz von Kurden wurde geleugnet, diese Leugnung durch illustre Theorien einer zweifelhaften Wissenschaftlichkeit untermauert. Schulwesen und Volksbildung, im Westen der Türkei Errungenschaften der Republik, waren in Kurdistan Instrumente der Zwangsassimilierung. Lehrer mußten kurdische Kinder schlagen, wenn diese Kurdisch sprachen und zur Denunziation von Mitschülern anhalten, die zu Hause die verbotene Sprache benutzten.

Nach der kemalistischen Ideologie war Türkisch fortschrittlich. Kurdistan wurde in jeder Hinsicht als rückschrittlich und reaktionär angesehen. Die Feudalstruktur der kurdischen Gesellschaft z.B. ist durch die Herrschaftspraxis der türkischen Regierung, vor allem durch das seit 1985 praktizierte Dorfschützerwesen am Leben erhalten worden. Schließlich sind die kurdischen Regionen und kurdischen Menschen bewußt benachteiligt, unterversorgt und von Entwicklung ausgeschlossen worden - die Überwindung dieser Ausbeutungsordnung ist ein wesentliches Motiv des kurdischen Befreiungskampfes.

Die konstatierte „Trennung der ethnischen Gruppen" ist also Dauerzustand und nicht erst Produkt des Jahres 1994. Heute herrscht in Kurdistan wie in der Westtürkei eine modernisierte Form des Ausnahmezustandes der 30er Jahre, ein systematischer Terror, ausgeübt vom staatlichen Gewaltapparat und von Todesschwadronen, die mit Hilfe des Staates operieren. Der Staat versucht, die legale kurdische Bewegung zu zerschlagen, die kurdischen Sektionen des türkischen



Vertriebene Dorfbewohner aus der Pervariregion südlich von Van. Tatvan März 1991. *Foto: R. Maro*

Menschenrechtsvereins IHD, die Demokratie-Partei und ihre Vorläufer, Gewerkschaften und Berufsverbände, wurden physisch, juristisch und auf administrativem Wege eliminiert. Die aufständischen kurdischen Gebiete werden im Zuge des Krieges systematisch entvölkert, man spricht von 3 Millionen Inlandsflüchtlingen - die ethnischen Säuberungen, vor denen die Autoren im Fall einer kurdischen Eigenständigkeit warnen, finden heute im Namen des türkischen Einheitsstaates bereits statt, ebenso wie die systematische Erfassung und Unterdrückung von Kurden in den Metropolen der Süd und Westtürkei. Dort finden regelmäßige Razzien statt, bei denen Kurden nach Geburtsort identifizert und verhaftet werden; dort geschieht Diskriminierung bei Einstellung von Arbeitern, es wurde sogar mehrfach über die Schikanierung und Ermordung kurdischer Soldaten berichtet.[2]

Angesichts dieser Eskalation davon zu sprechen, daß es 'sehr unterschiedlich von der Ungleicheit betroffene Kurden' gibt, ist ähnlich zynisch wie die von den Abschiebebürokraten des Auswärtigen Amtes konstatierte 'Fluchtalternative Westtürkei'.

Der türkische Staat hat es auf dieser autoritär ordnungsstaatlichen und chauvinistischen Grundlage geschafft, die Werte von Aufklärung, Weiterentwicklung, Bürgerpartizipation und kultureller Moderne gründlich zu diskreditieren.

Die breite demokratische Bewegung in der Türkei, von Menschenrechtlern, Gewerkschaftern bis zu Kriegsdienstgegnern, verdient unsere vollste Unterstützung - als Opposition zum Gewalt- und Kriegskurs des Staates. Doch seit der Petition der Intellektuellen von 1984 hat sich einiges geändert. Die Gewalt des Krieges in Kurdistan schlägt voll auf die Verhältnisse in der Türkei zurück. Den streikenden Arbeitern von Aras-Cargo, die ihren Betrieb besetzt haben, drohte der im Einsatz befindliche Gendarmeriekommandant mit einem Einsatz à la Kurdistan.

Das Ende des dortigen Krieges und eine politische Lösung der kurdischen Frage ist zur Schlüsselfrage demokratischer Verhältnisse in der Türkei geworden. Doch die Erörterung dieser Frage - der von Hokker und Harkort geforderte Dialog - wird unterdrückt - so z.B. der Demokratiekongress, der 1993 stattfinden sollte, die DEP und eine Vielzahl von Intellektuellen und AutorInnen. Die Unterdrückung geht so weit, daß z.B. mit der Bombardierung und dem Verbot der Zeitung Özgür Ülke die internationalen Menschenrechtsorganisationen ihrer Informationsquellen über die Lage in Kurdistan und in der Türkei beraubt werden. Türkische Linke, die selbst in den 70er Jahren ein anderes Bild des Kemalismus vertreten haben, üben heute Selbstkritik.

Die mit deutscher Hilfe kontinuierlich modernisierte Unterdrückungspraxis des türkischen Staates zu verurteilen ist etwas anderes, als einen brutal, rückständigen türkischen Nationalcharakter zu konstruieren. Das ist weder Anliegen noch Praxis einer Solidaritätsbewegung mit Kurdistan.

Türkische staatliche Stellen in der BRD etwa verhalten sich durchaus kompatibel

zum herrschenden deutschen Rassismus und den Pogromen gegen Immigrantinnen und Immigranten. Der türkische Botschafter Onur Öymen nutzt jede Gelegenheit, Kurden zu diffamieren und zu denunzieren, wie erst jüngst mit seiner Erklärung, daß die PKK planmäßig kurdische Asylbewerber in die BRD schmuggle, oder daß die Sicherheit türkischer Geschäfte in der BRD nur gewährleistet werden könne, wenn der Abschiebestopp für Kurden aufgehoben werde[3].

Nationalismus der Unterdrückten

Der Nationalismus der Unterdrückten kann ein Mittel sein, um eine bestehende Ausbeutungs- und Unterdrückungsordnung abzuwerfen. Allerdings ist zu fragen, welche sozialen und demokratischen Inhalte diese Befreiung hat. Für die Kurden in der Türkei ist es nach geltendem Völkerrecht legitim, bewaffnet um ihre Befreiung zu kämpfen. Das Völkerrecht gilt dabei auch für sie als Maßstab, die Völkerrechtsverstöße der PKK durch die Ermordung von Lehrern und Zivilisten sind zu verurteilen.

Appelle zur Einhaltung des Völkerrechts richtet der Menschenrechtsverein IHD an beide Kriegsparteien, mit dem vom Istanbuler IHD-Vorsitzenden Kanar betonten Unterschied allerdings, daß die PKK diesen Appellen z.T. nachkommt (z.B. Freilassung von Kriegsgefangenen) bzw. sich zu den Vorwürfen äußert. Selbst amnesty international stellt Forderungen an die PKK und erkennt sie somit als Konfliktpartei an. Sie zu tabuisieren, wie die Autoren es tun, sie zu verbieten, wie die deutsche Regierung es tut, ist nichts als Unterstützung für den türkischen Staat.

So richtig die Infragestellung der Fixierung von Befreiungsbewegungen und den auf sie bezogenen Solidaritätsgruppen auf den Aufbau eines zusätzlichen staatlichen Zwangssystems ist, so falsch ist es, die Staatsfrage zum alleinigen Maßstab zu machen. Die PLO etwa wurde durch ihr Abschwören vom Ziel eines eigenständigen palästinensischen Staates nicht weniger repressiv, wie das Vorgehen von Arafats Autonomieverwaltung in Gaza zeigt. Und umgekehrt bieten z.B. Minderheitenrechte keine Gewähr für ein Ende der Unterdrückung, wie gerade die kurdische Geschichte im Irak zeigt.

Die Erfahrung, daß die begrenzte Eigenständigkeit im Rahmen eines mit aller repressiven Gewalt ausgestatteten staatlichen Zwangssystems weder Unterdrükkung noch Vernichtung verhindert, hat den Ruf nach staatlicher Eigenständigkeit in Kurdistan erst populär gemacht. Eigenständiger Staat, Föderation und Autonomie, all diese Wege müssen sich an ihren konkreten demokratischen und sozialen Inhalten, an ihrem Verhältnis zu Minderheiten und an dem Weg ihrer Verwirklichung messen lassen. Vor zwei Jahren hat das Parlament der irakischen Kurden den Nordirak zum Teilstaat eines (zukünftigen) föderativen Irak erklärt, und auch die PKK hat Vorschläge für eine kurdisch-türkische Föderation bzw, eine gesamtnahöstliche Föderation gemacht.

Lösungsansätze

Es ist einfach nicht richtig, daß zur Lösung der kurdischen Frage rein ethnische Konzepte propagiert werden. Die Schlußresolution der „Internationalen Kurdistan-Konferenz“ vom 13./14. Mai 1994 in Brüssel etwa bietet einen konkreten Fahrplan für die Beendigung des Krieges und für einen Dialog über die kurdische Frage. „Den anderen Weg beschreiten, bedeutet wahrzunehmen, daß Sicherheit sowohl für das türkische als auch für das kurdische Volk nur durch die Anerkennung türkischer und kurdischer Grundrechte und Freiheiten und die Anerkennung von Türken und Kurden als gleichberechtigte Bürger des Landes erreicht werden kann.“

Für eine politische Lösung der kurdischen Frage wie auch für die Befreiung der türkischen Bevölkerung von dem kriegsbedingten Druck der sozialen Verelendung, dem politischen Regime und der Unterdrückung, gibt es unabdingbare Voraussetzungen: die Änderung der Verfaßtheit der Republik; die Überwindung des existierenden, in der Verfassung von 1982 manifestierten militaristischen Systems. Eine Machtfrage also, an der bisher noch jede fortschrittliche Kraft in der Türkei gescheitert ist. Liebe-Harkort und Hocker lassen an der Konkretisierung einer politischen Lösung zu wünschen übrig.

Was ist dabei unsere Rolle?

Deutschland ist wie kein anderes Land am Krieg des türkischen Staates beteiligt, ist Komplize eines tendenziellen Völkermordes: durch Militär- und Wirtschaftshilfe, durch umfangreiche Lieferungen von Waffen speziell zur Aufstandsbekämpfung, durch diplomatische Unterstützung des türksichen Staates und die Weiterverfolgung von kurdischen und türkischen Oppositionellen in Deutschland.

Die Praxis der Verfolgung, Razzien und Polizeiüberfälle auf kurdische Demonstrationen und die Haftbedingungen kurdischer Gefangener offenbaren ein erschreckendes Ausmaß an Verrohung.

Dies wahrzunehmen, ist sicher nicht der „ethnische Blick“. Der von Hocker und Liebe-Harkort geforderte Dialog setzt erst einmal voraus, daß wir uns der Kurdenverfolgung hier, der völkerrechtswidrigen Aushöhlung des Flüchtlingsschutzes durch das nun unterzeichnete Abschiebeabkommen mit der Türkei entgegenstellen, ebenso wie gegen rassistische Angriffe gegen Immigrantinnen und Immigranten. Es ist das Vorgehen des deutschen und türkischen Staates, wodurch Konflikte zwischen türkischen und kurdischen Menschen in der BRD heraufbeschworen werden. Dem entgegenzusteuern, liegt in unserer Hand.

Unsere Solidarität muß darin bestehen, für die türkische und die kurdische Opposition gleichermaßen einzutreten und ihre Forderung nach einem Waffenstillstand, nach der Beendigung von Krieg, Ausnahmezustand und Dorfschützersystem, nach der Aufhebung des Antiterrorgesetzes und anderen antidemokratischen Maßnahmen als Voraussetzung für den geforderten Dialog über eine politische Lösung zu unterstützen.

■ Ronald Ofteringer ist ehemaliger Mitarbeiter von medico international, Berlin.

Anmerkungen:

1) Angabe von Innenminister Mentese, nach Jean-François Perouse, Terre brulée au Kurdistan, Le Monde diplomatique, 3/1995, S. 18.
2) Vgl. AG Kriegsdienstverweigerung im Krieg, Kriegsdienstverweigerung in der Türkei und Kurdistan, Offenbach 1994.
3) Hürriyet (Europaausgabe), 24.2.1995.

„Westliche“ versus „islamische“ Frauenrechte?

Beobachtungen von der Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung

Soraya Duval de Dampierre

An nichts wurde von der ägyptischen Regierung bei Vorbereitung der „Mutter aller Konferenzen“ gespart, der Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung (ICPD), die im September des letzten Jahres in Kairo stattfand. Die gastgebende Nation war entschlossen, ihr schlechtes öffentliches Image als Brennpunkt des Terrorismus auszuräumen und ihren Status als „Stimme der Vernunft“ im Mittleren Osten zu festigen.

Für die meisten Ägypter allerdings war es, als ob die Konferenz auf einem anderen Planeten stattgefunden hätte. Trotz der umfassenden Berichterstattung über das Ereignis in Zeitung, Rundfunk und Fernsehen war die Mehrheit der Bevölkerung der Meinung, daß die Konferenz nur einen geringen bis keinen Einfluß auf ihr Leben hat.

„Was kümmert mich die Konferenz. Nur Gott weiß, was für einen Unterschied das alles macht“, sagte ein Taxifahrer, als er mich vom Tagungsort nach Hause fuhr. „Ich weiß nicht, was auf dieser Konferenz passiert“, meinte eine Frau, die auf einem Bürgersteig Tee verkaufte. Ein Ladeninhaber nannte die Konferenz „widerwärtig“, da sie „freien Sex“ fördere und „Zügellosigkeit“, ein Verhalten, das „wir Ägypter nicht aktzeptieren können“. Amir schließlich hat drei Kinder und erzählte, daß er alles tue, um seine Kinder zu ernähren, zu kleiden und zu erziehen. Er wisse wenig von Politik und kümmere sich auch nicht darum. „Was hat das mit mir zu tun? Was ich auch sage, die Regierung macht sowieso, was sie will.“

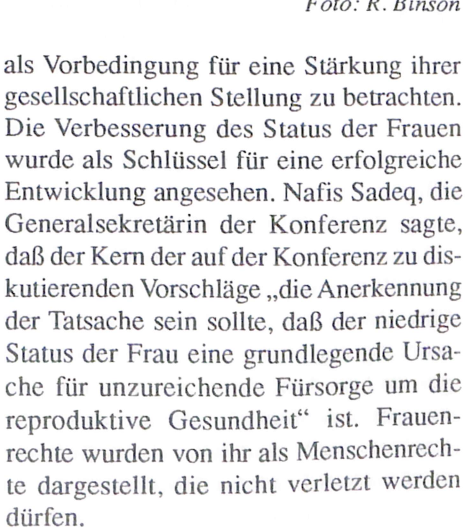
Auch viele arabische NGOs (Nicht-Regierungsorganisationen) vertraten die Ansicht, daß die Konferenz Teil eines „Mittel-Klasse-Diskurses“ sei, der die einfache Frau in der arabischen Welt nicht vertrete und daß das Ganze ein „Geprächt unter Intellektuellen“ gewesen sei. Die Kritiken konzentrierten sich auf das Thema „individuelle Rechte gegenüber Rechten der Familie“ sowie die weltweite Aufdrängung westlicher Werte.



Foto: R. Binson

Ägyptische Frauen und die Kairo-Konferenz

Die Konferenz in Kairo wurde oft eine „Frauen-Konferenz“ oder „Abtreibungs-Konferenz genannt“. Dies geschah nicht nur deshalb, weil 70% der Teilnehmenden Frauen waren, sondern trug auch der Tatsache Rechnung, daß keine der beiden vorangegangenen internationalen Konferenzen in Bukarest 1974 oder Rio 1984 Frauen in den Mittelpunkt des Entwicklungsprozesses gestellt hatte. Einige Beobachter sprachen von einem Paradigmenwechsel. Frauen würden nun nicht mehr als „Objekte“, sondern als „Subjekte“ gesehen. Der neue Ansatz bestand darin, die „Investition“ in Frauen als vorrangig und



als Vorbedingung für eine Stärkung ihrer gesellschaftlichen Stellung zu betrachten. Die Verbesserung des Status der Frauen wurde als Schlüssel für eine erfolgreiche Entwicklung angesehen. Nafis Sadeq, die Generalsekretärin der Konferenz sagte, daß der Kern der auf der Konferenz zu diskutierenden Vorschläge „die Anerkennung der Tatsache sein sollte, daß der niedrige Status der Frau eine grundlegende Ursache für unzureichende Fürsorge um die reproduktive Gesundheit“ ist. Frauenrechte wurden von ihr als Menschenrechte dargestellt, die nicht verletzt werden dürfen.

Daß die Stärkung der Stellung der Frau - im ägyptischen Kontext ein zentrales Anliegen - auf der Tagesordnung stand, war für die Mehrheit der Ägypter - Männer wie Frauen - schwer zu verdauen. Männer und Frauen teilen spezifische Sichtweisen in bezug auf Geschlechterrollen. Die Familie als Einheit, basierend auf der Ehe, wird als die wichtigste und lebensnotwendigste Institution der Gesellschaft angesehen, um die sich alles andere dreht. Obwohl sich die jetzige Praxis vom „Ideal" häufig unterscheidet, so ist sie doch nach herrschender Meinung beider Geschlechter die zu bevorzugende Lebensweise, unabhängig von Klasse, Religion, Bildung oder den wirtschaftlichen Aktivitäten der Frauen. Frauen bezeichnen sich selbst als Ursache und Wurzel allen sozialen Übels - und werden auch von Männern als solche betrachtet: Frauen als Unruhestifterinnen, Intrigantinnen und hysterische Wracks, die ihre Gefühle, ihr Mundwerk oder ihre Sexualität nicht unter Kontrolle haben. Diese Topoi sind in jeder Gesellschaftsschicht geläufig und werden von den Medien reproduziert. Die Botschaft lautet, daß Männer die Versorger sein sollten, während Frauen die Rolle der „gehorsamen" Tochter, Ehefrau und Mutter übernehmen. Das heißt nicht, daß Frauen keinen Raum zum Manövrieren hätten, aber ihre Bewegungsfreiheit hängt vom jeweiligen Kontext ab, in dem sie leben. Ägyptische Frauen sind in der Gesellschaft nicht nur machtlose passive Wesen. Sie entwickeln verschiedene Strategien und besitzen Möglichkeiten, Macht gegenüber ihren Männern auszuüben, wobei sie doch stets dem männlichen Ego zuarbeiten.

Der Grad der Flexibilität in Wahrnehmung und Selbstwahrnehmung der Frauen variiert je nach sozialem Kontext. Die meisten ägytischen Frauen betrachten Familie, Mutterschaft und ihr Dasein als Ehefrau als ihre vorrangigen Aufgaben. Alles andere ist von zweitrangiger Bedeutung. Berufstätige ägyptische Frauen versuchen ständig, die Arbeit in dieses Familienbild einzufügen, und nicht umgekehrt. Obwohl kulturell die Männer die Verantwortung zur Versorgung der Familie tragen und die Arbeit der Frau nur als Ergänzung und insofern als weniger wichtig betrachtet wird, sind heute 20 - 30% der ägyptischen Frauen alleinverantwortlich für die Versorgung ihrer Familien.

In Ägypten wird Sexualität idealerweise als an die Heirat gebunden gesehen, und die Unberührtheit eines Mädchens vor der Heirat ist unabdingbar. Obwohl Männer und männliche Jugendliche im Gegensatz zu den Frauen und jungen Mädchen für den Bruch dieser Norm entschuldigt werden, werden sie nicht ermutigt, Erfahrungen außerhalb der Ehe zu suchen. Beide Geschlechter sind somit angehalten, sehr früh zu heiraten. Die Eltern spielen eine große Rolle bei der Finanzierung und Ermöglichung der Hochzeit ihrer Töchter und Söhne. Nur die Elite und eine Minderheit ägyptischer Intellektueller, Männer und Frauen, kann sich auf Konzepte, wie „Stärkung der Frauen", „reproduktive Rechte", oder „Sexualerziehung" beziehen. Für die Mehrzahl der Ägypter sind solche Konzepte fremd, bestenfalls ein Import aus dem Westen. Zudem stehen selbst jene, wie beispielsweise Feministinnen, die die Ziele der Befreiung internalisiert haben, diesen Konzepten teilweise distanziert gegenüber. Viele von ihnen wollen die die Gemeinschaft betonenden Aspekte, wie sie in der Großfamilie der „traditionellen" Gesellschaft existieren, erhalten und gleichzeitig deren schlimmste Auswüchse eliminieren, z.B. die leichte Scheidung für Männer oder das erzwungene Heiraten.

Ägyptische Frauen-NGOs äußerten ähnliche Sichtweisen auf der Kairo-Konferenz. Einige von ihnen glaubten, daß die Frage der Entwicklung zugunsten mehr im Rampenlicht stehender Probleme, wie Abtreibung, an den Rand gedrängt wurde. Die Probleme, die am dringendsten der Diskussion bedurft hätten und von direktem Belang für „normale" ägyptische Frauen gewesen wären, seien beispielsweise eine umfassende Fürsorge für Gesundheit und Reproduktion sowie gleiche Bildungschancen für Frauen. Der Vertragsentwurf des Forums verurteilte Abtreibung als Mittel der Familienplanung und betonte, daß „sexuelle Gesundheit" und Familienplanung sowie „sichere Mutterschaft" nicht zu einer allgemeinen Politik umfunktioniert werden sollten, die die menschliche Fortpflanzung mit chirurgischen Techniken angeht. Arabische NGOs betrachteten die Beseitigung der „Feminisierung der Armut" in Ägypten als ein Entwicklungsproblem und nicht als ein klinisches Problem. Einige drückten ihren Ärger über Bevölkerungsaktivisten aus, von denen sie glaubten, daß diese auf einer Welle feministischer Rhetorik in die „Dritte Welt" geschwommen seien. Die Betonung des Individuums sei, so argumentierten sie, das Mittel, um von den wahren Ursachen von Armut und ungleicher Verteilung, welche in den globalen und nationalen Strukturen von Ungleichheit und Ausbeutung lägen, abzulenken.

Die ägyptische Frauenbewegung

Huda Shaarawi, die herausragende Feministin der 20er und 30er Jahre in Ägypten, gründete 1923 die Ägyptische Feministische Union (EFU), die feministische Bewegung in Ägypten. Die Frauenbewegung der 20er Jahre blieb auf die höhere Gesellschaftsschicht beschränkt. Sie war verknüpft mit dem Eintritt der Frauen dieser Gesellschaftsschicht in das politische Leben, indem sie sich am Kampf nationalistischer Gruppen für die Unabhängigkeit Ägyptens beteiligten. Mit der EFU kam im frühen 20. Jahrhundert eine westlich orientierte feministische Stimme auf, die sich als die unbestrittene und dominierende Haltung des Feminismus im arabischen Raum erwies.

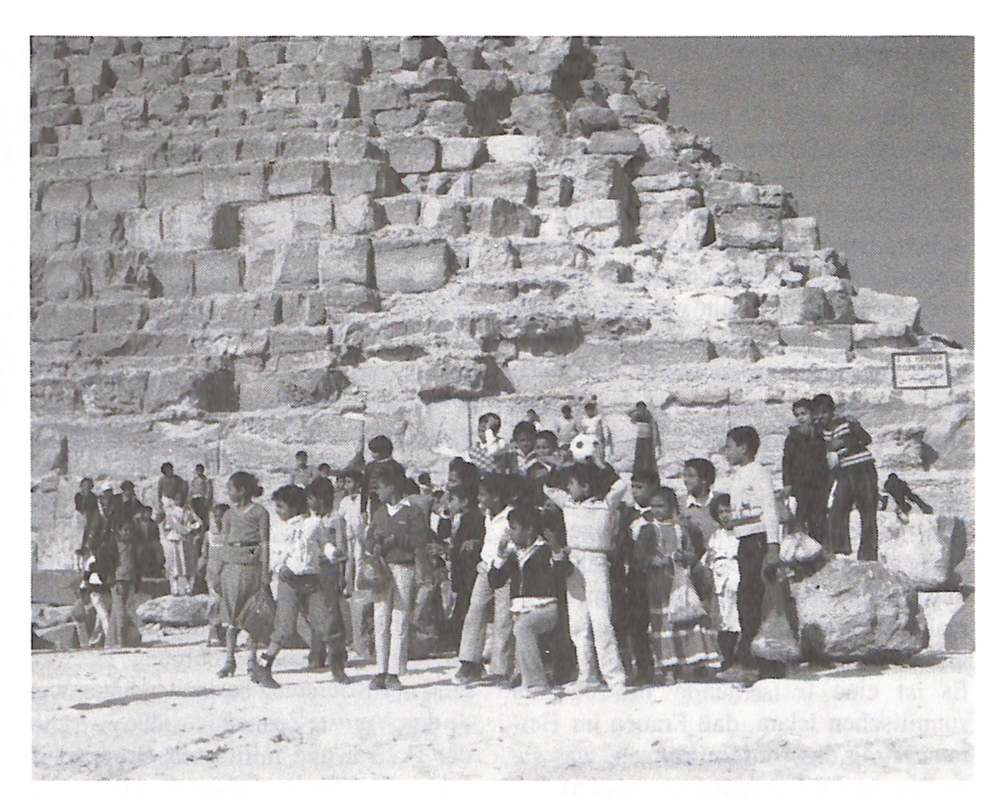
Gleichzeitig entstand eine vollkommen andere Art von Feminismus. Es war die Art von Feminismus, die von Zeinab al-Ghazali unterstützt wurde, die die „Gemeinschaft muslimischer Damen" gründete. Zeinab al-Ghazali kämpfte für die Frauen und die Nation im islamischen Idiom. Sie wollte einen Feminismus innerhalb des Islam finden, der der Anbiederung an den Westen und der Aushöhlung der einheimischen Kultur, wie sie für den Weg der anderen Feministinnen kennzeichnend waren, entgegenstand. Als Verfechterin von Reformideen ähnlich denen von Muhammad Abduh im 19. Jahrhundert, artikulierte sie ihre Überzeugung, daß ein reformierter Islam Frauen begünstige.

Bis in die letzten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts hinein war die dominante Stimme des Feminismus sowohl in Ägypten als auch im restlichen Mittleren Osten durch die westliche Art des Feminismus geprägt, während die zweite Stimme des Feminis-

mus marginal blieb. Sie wurde nicht als feministische Stimme erkannt. Ironischerweise scheint nun am Ende unseres Jahrhunderts der Feminismus der Zeinab al-Ghazali die Herzen und Köpfe der islamistischen Frauen zu bewegen.

Die meisten westlichen feministischen Diskurse werden immer noch von der Vorstellung geprägt, daß die Anhebung des Status arabischer, muslimischer oder anderer nicht-westlicher Frauen durch die Aufgabe der eigenen Bräuche zu erreichen sei. Von den Feministinnen wird vorausgesetzt, daß die Annahme einer islamischen Kleiderordnung, da sie „konservative" moralische Sitten widerspiegelt, gleichzeitig automatisch männliche Dominanz und weibliche Unterwerfung bedeutet. Die feministischen Positionen, die von Frauen in islamischer Kleidung vertreten werden, werden in einer dem westlichen Feminismus vollkommen verschiedenen Sprache vorgebracht. Diese Unterscheidung zwischen islamistischen Feministinnen und den das „westliche Befreiungsmodell" vertretenden Feministinnen stach während der Kairo-Konferenz ins Auge. Eine starke Polarisisierung gewann zwischen diesen beiden Parteien die Oberhand, führte oft zu Anschuldigungen und Kämpfen. Dies geschah sowohl unter den ägyptischen NGOs als auch unter anderen arabischen NGOs aus Tunesien oder Marokko, wo ein vergleichbarer Gegensatz zwischen islamistischen und nicht-islamistischen Feministinnen besteht.

Abgesehen von allen Diskrepanzen konnte ein interessantes Phänomen auf der Kairo-Konferenz beobachtet werden. Progressive islamistische und progressive säkulare Feministinnen teilten sehr ähnliche politische Sichtweisen. Es war deutlich zu sehen, daß beide Parteien Repräsentanten der Azhar-Universität angriffen, als diese ihre konservative Sicht auf Frauen im Islam in einem NGO-Forum darstellten. Die Notwendigkeit eines demokratischen Regierungssystems, gleicher Wahlrechte für Frauen, Förderung von Frauen im politischen und öffentlichen Leben, der Ausrottung der Armut, des Analphabetismus und der schlechten Gesundheitsfürsorge unter Frauen, waren Themen, mit denen sie gemeinsames Terrain betraten. Diskriminierung von Frauen in Form von häuslicher Gewalt, leichter Scheidung und Klitorisbeschneidung, wurden von beiden Gruppen verurteilt. Jedoch benutzten die beiden Gruppen verschiedene Strategien und unterschiedliches Vokabular in der Verfolgung ihrer gemeinsamen Ziele.


Foto: F. Büttner

Menschenrechte für Frauen als islamische Rechte

Menschenrechte für Frauen wurden von vielen islamistischen NGOs als bestehende Rechte der Frauen im Islam dargestellt. Dieser waren sie durch die vor allem männlichen Interpreten der Heiligen Schriften beraubt worden. Das männliche islamische Establishment habe viele Irrtümer produziert, welche dann zur Benachteiligung von Frauen führten. Der „wahre" Islam sei nicht frauenfeindlich. Die Stärkung der Frauen unter einer gegenwärtigen islamischen Gesetzgebung war denn auch ihr Hauptziel. Überraschenderweise tendierten einige säkulare Feministinnen zur gleichen Sprache. „Tadle dich selbst, nicht den Islam, wenn du deine Gleichberechtigung einbüßt", war die Botschaft einer Rednerin an die zuhörenden arabischen Frauen. Frauen unter den Prinzipien des Islam haben die gleichen Rechte wie Männer, an Entscheidungsprozessen auf allen Ebenen zu partizipieren, sagte sie. Aber diese Prinzipien wurden in der islamischen Gesellschaft auf eine Art angewandt, die die Macht zum Vorteil der Männer verschob. Besser als Energie bei dem Versuch zu verschwenden, die Regierung zur Änderung des Familienrechts zu bewegen, welches für Frauen im Fall einer Scheidung und beim Sorgerecht oft unvorteilhaft gestaltet ist, sollte, so die Rednerin, eine direkte Stärkung der Frau durch das Aufsetzen eines neuen standardisierten Ehevertrags erreicht werden. In Ägypten ist das „Personenstandsrecht", das die Familienangelegenheiten regelt, das während vorkolonialer, kolonialer und postkolonialer Zeit am sorgfältigsten gehütete Recht. Unter der Regierung Sadat wurden, unterstützt von dessen Frau Jihan, Reformversuche zugunsten der Frauen unternommen. In einem Versuch, die Polygamie einzuschränken, wurde ein Passus in das Gesetz eingeführt, der die Zustimmung der Ehefrau zur Vielehe vorschrieb. Das männliche islamische Establishment war aufgebracht und ein paar Jahre später, 1985, wurde „Jihans Gesetz" wieder fast auf seine ursprüngliche Form zurückgestutzt.

Der vorgeschlagene Vertrag hingegen wäre leicht zu verstehen, weit verbreitet und würde Männer und Frauen als gleichberechtigte Partner anerkennen. Die Poly-

gamie würde in einer Nebenbestimmung erwähnt werden, welche verschiedene Optionen offen ließe. So könne einer Frau erlaubt sein, auf einer Scheidung zu bestehen, falls ihr Mann sich eine zweite Frau nehme oder aber sie könne die Bedingung stellen, daß er nur mit ihrer Einwilligung eine weitere Ehe schließen dürfe. Die Atmosphäre in dem Raum war wie elektrisiert. Hinter mir hörte ich Männer murmeln, daß dies kein „richtiger" Islam sei. Ein männliches ägyptisches NGO-Mitglied wandte sich gegen rechtliche Schritte gegen die Polygamie. „Männer in Ägypten können sich es nicht einmal leisten, eine Frau zu haben, geschweige denn mehr als eine", sagte er unter Gelächter und Beifall. „Ich möchte Sie bitten, etwas realistischer zu sein."

Es ist eine feststehende Tatsache im sunnitischen Islam, daß Frauen im Heiratsvertrag das fordern können, was sie wollen. In der Praxis jedoch existiert diese Möglichkeit nicht. Die kulturelle Norm sieht vor, daß nur Männer diese Autorität innehaben. Eine andere Tatsache ist, daß viele Frauen ihre Rechte überhaupt nicht kennen. Schließlich wird der Ehevertrag in den meisten Fällen unter Aufsicht eines Mannes geschlossen, der entweder ein konservativer Bürokrat oder ein religiöser Würdenträger ist, der eine Ehe unter solchen Bedingungen ablehnt.

Die Zukunft der Internationalen Konferenz für Bevölkerung und Entwicklung

Die Kairo-Konferenz endete mit einer grandiosen „Erfolgsstory". Der Vatikan stimmte zum ersten Mal den Beschlüssen zu, und der einstimmige Konsens aller teilnehmenden Nationen wurde erreicht. Ägyptens guter Ruf war wieder hergestellt, und die Regierungsbeamten wandten sich wieder dem „alltäglichen" Leben zu. Die künstliche Beruhigung, die während der Konferenz bestanden hatte, wurde durch ernste Zusammenstöße zwischen der Polizei und militanten Gruppen im Süden jäh beendet. Oppositionelle Zeitungen glaubten an einen Handel zwischen der Regierung und den militanten Gruppen. Sie hatten stillzuhalten, da die Regierung im Gegenzug die Freilassung einiger Militanter aus dem Gefängnis nach der Konferenz versprochen hatte. Offensichtlich hatte die Regierung ihr Versprechen nicht eingelöst und fuhr mit der Zerschlagung der Organisationen fort. So stellte sich die politische Atmosphäre in Ägypten dar, nachdem die Gäste der Konferenz das Land verlassen hatten.

Die herrschende Klasse führt, wie derzeit in den meisten arabischen Ländern, einen harten Kampf um ihre Legitimität. Sie greift dabei zunehmend auf Unterdrükkung und undemokratische Formen der Auseinandersetzung zurück, um ihre Macht zu erhalten. Die existierende Kluft zwischen Staat und Gesellschaft trat bei der Konferenz deutlich zutage. Diese Kluft hat sich vertieft, aber andererseits intensivierten sich auch die Diskussionen. Vielleicht trug die Konferenz dazu bei, Reste einer zivilen Gesellschaft zu retten. Aber ob die strenge Kontrolle über die NGOs gelockert wird und ob die während der Konferenz gebrochenen Tabus helfen werden, das Schicksal der ägyptischen Frauen zu verbessern, bleibt abzuwarten.

■ Soraya Duval de Dampierre lehrt Soziologie an der Universität Lund.

Es gibt eine Menge Probleme

Interview mit Inas Taha

Inas Taha ist Redakteurin für die Frauensektion der ägyptischen Tageszeitung Al-Ahram und gegenwärtig UNESCO-Berichterstatterin für die Arabische Welt. Das Gespräch führte Redaktionsmitglied Bärbel Reuter in Kairo am 18.12.1994

Soraya Duval schrieb über die Konferenz, daß erstmalig zwei Trends innerhalb der Frauenbewegung sichtbar wurden: Neben der säkularen Frauenbewegung sei erstmalig eine progressive islamistische Frauenbewegung aufgetreten. Was ist Ihr Eindruck von dieser Bewegung?

Ich habe einen anderen Eindruck gewonnen. Es gibt zwei Trends, das ist richtig, aber ich ordne sie anders zu. Sie widerspiegeln unterschiedliche ideologische Linien. Die zwei Hauptrichtungen sind aus meiner Sicht einmal die religiöse und dann die politische Richtung. Der politische Trend wurde überwiegend auf der „Regierungskonferenz" (das Forum der Regierungsdelegationen, Anm. der Redaktion) von den den „Norden" repräsentierenden Staaten vertreten. Der religiöse Trend - und das ist natürlich sehr schade - wurde von den meisten oder zumindest wichtigen Sektoren des „Südens" vertreten und zwar besonders durch die Nicht-Regierungsorganisationen (NGOs). Sie konzentrierten sich auf sehr triviale Punkte wie Abtreibung, homosexuelle oder nichteheliche Beziehungen zwischen Männern und Frauen. Das waren die Themen mit denen sich ganze Bereiche des „Südens" beschäftigten auf Kosten der eigentlichen Themen Bevölkerung und Entwicklung. Die Industriestaaten, insbesondere dort, wo die Regierungsdelegationen betroffen waren, waren durchaus in der Lage, ihre Prioritäten und Interessen durchzusetzen. Kontroverse Punkte wie Abtreibung und andere mehr wurden den Staaten der Dritten Welt zugeworfen, um deren Energien in die falsche Bahn zu lenken. So sehe ich die Konferenz.

Waren ägyptische Frauen während der Konferenz sehr aktiv?

Sie waren sehr deutlich sichtbar. Aber ich stimme nicht zu, daß sie in irgendeinem is-


Foto: R. Binson

lamisch-progressiven Sinn sichtbar waren. Alle waren da, liberale Frauen, konservative, islamische, marxistische, alle Arten von NGOs waren da. Was ich sagen will, ist, daß auf dem NGO-Forum verschiedene Richtungen repräsentiert waren. Sie redeten miteinander, stritten und zwar hauptsächlich untereinander, weniger mit Vertretern anderer Kulturen. Das ganze Ereignis war eben darum bedeutsam: Es zeigte die wachsende Zahl von NGOs in Ägypten und der Arabischen Welt. In Ägypten gibt es allein 15.000 NGOs. Während der Konferenz waren 400 aktiv. Sie gaben ihr eigenes Schlußkommuniqué heraus, in dem sie ihre Position gegenüber den wichtigsten Punkten in den Arabischen Ländern darstellen, die Frauen, Demokratie und die Etablierung der zivilen Gesellschaft betreffen. Sie diskutierten ihre Forderungen in bezug auf Gesetzesreformen, und dabei insbesondere in bezug auf das Nationalitätenrecht. Heiratet eine Ägypterin einen Ausländer, so steht ihr nicht das Recht zu, ihre Staatsangehörigkeit an ihre Kinder weiterzugeben. Ägyptische Frauen kämpfen um Reformen auf der Ebene des Rechts, des Personenstandsrechts und des Strafrechts, die Aspekte von Diskriminierung einschließen.

Wo ist hier das Personenstandsrecht Ziel von Reformvorschlägen?

Es gibt eine Menge Probleme im Personenstandsrecht, besonders im Falle des Scheidungsrechts: Hier existieren Kriterien, die wir wohl sehr konservativ nennen können, die Frauen in einen Teufelskreis treiben. Um ihre Freiheit oder ihre Scheidung im Fall einer unglücklichen Ehe zu erlangen, verbringt sie Jahre vor einem Gericht, um zu beweisen, daß sie erniedrigt wurde, daß ihre Rechte verletzt wurden, daß sie ein Opfer von Gewalt und Mißhandlung wurde. Es gibt andere Probleme im Hinblick auf die Rechte des Ehemanns. Ein Ehemann muß seine Zustimmung geben, wenn sie reisen will. Sie könnte am Flughafen aufgehalten werden, wenn ihr Ehemann sie nicht reisen lassen will, selbst wenn sie auf dem Weg zu einer Konferenz sein sollte. Selbst wenn sie eine Professorin, eine Akademikerin ist, braucht sie seine Einwilligung. Wir haben weiter Probleme im bezug auf das Sorgerecht für Kinder, den Unterhaltsanspruch. Eine geschiedene Frau, die wieder heiratet, kann ihrer Kinder beraubt werden, die dann zum Vater ziehen. Wenn er dagegen ein zweites Mal heiratet, ist das kein Problem. Diese Art von Problemen sind vordringlich für ägyptische und arabische Frauen.

Es gab einen Vorschlag auf der Konferenz, daß ein neuer standardisierter Ehevertrag entworfen werden solle. Was halten Sie davon?

Das wäre sehr hilfreich. Es handelt sich um eine Initiative, die von einer ägyptischen NGO ausging. Sie formulierte eine Reihe von Bedingungen, die den zwei Ehepartnern ermöglicht, eine gesunde Beziehung aufzubauen, klare Standpunkte schon von Anfang an zu haben, um später auftretende Probleme zu vermeiden. Zu diesen Bedingungen gehört das Recht der Frau auf Berufstätigkeit, ihr Recht auf Scheidung, wenn sie in der Ehe unglücklich ist, ihr Recht auf Scheidung, wenn er eine zweite Frau heiraten will, da unsere Tradition es den Männern erlaubt, bis zu vier Ehefrauen zu haben. Das ist nur fair. Diese Art von Vertrag hilft ägyptischen Frauen und Männern, eine harmonischere Beziehung zu leben und rechtliche Auseinandersetzungen zu vermeiden. Wir haben den Eindruck, daß dieser Vorschlag von der Regierung erwogen wird und daß sie einen neuen Vertrag herausgeben wird.

Gibt es jetzt auch schon einen Standardvertrag?

Ja, aber er nennt keine Bedingungen, er regelt nur finanzielle Fragen.

Wie könnte ein neuer Vertrag sich durchsetzen, wenn etwa 60% der Frauen Analphabetinnen sind?

Die im Vertrag angesprochenen Punkte kennt jede. Es gibt bei uns etwas, was *ʿisma* heißt. *ʿIsma* ist eine islamische Praxis und ermöglicht Frauen ein relativ problemloses Scheidungsrecht, ohne Gericht, ohne vorrausgegangene Schläge und Mißhandlungen durch den Ehemann. Was wir fordern, ist die Rückkehr zu dieser islamischen Praxis und ihre Wiedereinführung in die ägyptische Gesellschaft, die arabische Gesellschaft insgesamt.

Glauben Sie, daß es in diesen Fragen auch eine Zusammenarbeit mit Frauen geben könnte, die der islamischen Bewegung nahestehen?

Als Trend mag es rational denkende Personen im islamischen Kontext geben, aber ich vertrete einen anderen Standpunkt als sie, einen liberaleren. Ich glaube nicht, daß sich die Situation von Frauen verbessern wird, wenn Frauen nicht selbst ihre Anliegen vertreten und die Gleichberechtigung betonen. Wenn sie ihre Rechte nicht ernst nehmen, dann wird niemand sie ihnen geben. Keine politische Partei wird plötzlich den Kampf für uns führen. Keiner kann über Frauen schreiben, wie Frauen selbst.

Wir sollten unsere eigene Perspektive auf die Geschichte, und die Art, wie wir die Welt sehen beschreiben, die Art, wie wir die Welt umgestalten wollen und wie wir die Regeln zwischen Mann und Frau auf einer gerechteren und menschlicheren Ebene neu definieren wollen. Warum sollte eine Frau nur die Hälfte beitragen, weil sie große Bürden zuhause trägt, weil sie waschen, putzen und erziehen muß, weil sie die Kranken pflegt. Wir sind nicht gegen diese Tätigkeiten, aber die Regeln für die Arbeitsteilung im ägyptischen Haushalt müssen neu definiert werden auf eine gerechtere Art und Weise, die beiden Eheleuten das gleiche Recht einräumt, aktiv an der Gesellschaft teilzuhaben und auf einer persönlichen Ebene aktiv zu sein.

Die Zweige abschneiden, damit die Wurzel austrocknet

Interview mit Mehdi Bazargan

Navid Kermani

Mehdi Bazargan war zuletzt 1989 in die Schlagzeilen der internationalen Presse geraten, als er gemeinsam mit 89 anderen Oppositionellen einen Offenen Brief an Präsident Rafsanjani veröffentlichte. Darin beklagten die Unterzeichner, daß die Mehrheit des Volkes verarmt sei, während eine Minderheit das Land plündere und seit der Revolution 170 Milliarden US-Dollar Erdöleinnahmen verschleudert habe, daß Gesetzlosigkeit herrsche und die „klerikale Monarchie" eine weitverbreitete Abkehr vom Islam, besonders bei der Jugend, bewirkt habe.

Herr Bazargan, der von Ihnen mitunterzeichnte „Brief der 90 Unterschriften" hat damals in der Weltöffentlichkeit einiges Aufsehen erregt, weil er die Existenz einer im Ausland sonst kaum wahrgenommenen Opposition bezeugt, die in Iran selbst aktiv ist. Dagegen ist kaum etwas über die Folgen des Briefes für die Unterzeichner bekannt geworden. Was ist geschehen, nachdem der Brief veröffentlicht worden war?

Sofort nach der Publikation des Briefes hat das Teheraner Revolutionsgericht verkündet, daß die „Vereinigung der Verteidiger der Freiheit und Souveränität Irans", zu der wir uns zusammengeschlossen hatten, illegal ist. Danach wurde das Büro der *Nehzat* verwüstet. Sie waren sehr daran interessiert, daß keiner von der ganzen Sache erfährt. Einige der Unterzeichner wurden verhaftet, vor allem aus den Reihen der *Nehzat*.

Wie viele Personen wurden verhaftet?

Insgesamt 26 Personen. Sie wußten ja, wer federführend beteiligt war, schließlich haben sie Spitzel, die an allen Sitzungen teilnehmen.

Wurden die Verhafteten gefoltert?

Auf schlimmste Weise. Die Folter hatte zwei Ziele. Zum einen wollten sie Geständnisse erpressen, daß wir von den Amerikanern und dem Ausland angestachelt worden seien, daß wir von ihnen Geld bekämen, daß der CIA hinter dieser Vereinigung stehe. Zum anderen sollten die *Nehzat*-Mitglieder zu den Hauptverantwortlichen erklärt werden. Gefoltert wurden vor allem die Oppositionellen, die einen dezidiert islamischen Standpunkt vertreten. Einige der Verhafteten sollten zu Aussagen gegen mich gezwungen werden. Sie sollten mich und andere zu „Ungläubigen" erklären.

Waren die Folterungen seelisch oder körperlich?

Beides. Sie sind sehr schlau. Sie wollten vor allem Aufnahmen von Reuebekundungen und Schuldzuweisungen haben, die sie dann hätten veröffentlichen und auch den Mitgefangenen vorspielen können. Bei einigen hatten sie Erfolg. Es war ein Rückgratbrechen.

In welchem Zustand befindet sich Ihre Partei, die Nehzat, heute?

Der Staat betrachtet uns als illegal. Die Parteienkommission hat uns einen Bescheid gegeben, daß unser Antrag auf die Erlaubnis einer Parteigründung abgelehnt worden sei. Wir haben dagegen mit der Begründung protestiert, daß wir gar keine Erlaubnis beantragt haben, sondern nach dem Parteiengesetz bereits zu den existierenden Parteien gehören und als solche auch anerkannt waren: Nur ein Gericht hat nach dem Parteiengesetz die Befugnis, eine Partei für illegal zu erklären. Das ist nicht geschehen, also sind wir legal. Unsere Anhänger sind vielfältigen Schikanen ausgesetzt, vor allem auch in den Provinzstädten. Der eine wird von der Behörde, in der er arbeitet, unter Druck gesetzt, für den anderen wird irgendein Schuldvorwurf konstruiert. Einem Lehrer haben sie vorgeworfen, sich mit einer Schülerin eingelassen zu haben, wofür sie sein Telefon abgehört, die Gespräche mitgeschnitten und anschließend gefälscht haben; sie haben einfach seine Stimme mit der Stimme des Mädchens zusammengeschnitten. Und dergleichen mehr. Vor allem schikanieren sie die einfachen Mitglieder: Im Gefängnis haben sie gesagt, daß sie die Zweige des Baumes abschneiden, damit die Wurzel austrocknet. Genau das ist es, was sie tun.

Wie sehen Ihre gegenwärtigen Aktivitäten aus?

Von Zeit zu Zeit tagt unser Politbüro, das ist alles. Sie wissen das auch. Vollversammlungen gibt es keine mehr. Unsere Bücher und unsere Zeitschrift dürfen wir nicht veröffentlichen. Wenn sie einen erwischen, der Kopien von unseren Verlautbarungen macht, wird er festgenommen. Aber Leute wie Dr. Yazdi, Sadr und mich lassen sie persönlich in Ruhe, sie haben andere Mittel, mit uns fertig zu werden. Ab und zu verfassen wir eine Erklärung, doch ist das mit Schwierigkeiten verbunden. Wir können sie zum Beispiel nicht per Post verschicken, weil sie entweder gar nicht erst befördert wird oder aber der Adressat Ärger bekommt. Wir können sie also nur unter uns selbst verbreiten, 100, 150 Stück, mehr nicht. Manchmal können einige unserer Mitglieder etwas in unabhängigen iranischen Zeitschriften veröffentlichen.

Wie kann man heute in Iran überhaupt au-



Khomeini 1979: „ ... in der Shah-Zeit blühten nur die Friedhöfe." „Märtyrerfriedhof" in Isfahan 1994. *Foto: A. Roja*

ßerhalb des Rahmens, den das System vorgibt, politisch tätig sein?

Zunächst einmal muß gesagt werden, daß es auch innerhalb dieses Rahmens keine Freiheit gibt, wie zum Beispiel der Fall Ayatollah Montazeris zeigt (der designierte Nachfolger Khomeinis, der 1988 abtreten mußte, nachdem er in einem Brief an den Revolutionsführer gegen die Menschenrechtsverletzungen in Iran protestiert hatte; Anm. d. Red.). Eine Sache ist die Freiheit von Parteien und Organisationen, die mit den gegenwärtigen Verhältnissen nicht einverstanden sind - wie die *Nehzat*. Eine andere Sache ist die Freiheit des Volkes. Keins von beiden existiert. Die kleinste Bewegung, die kleinste Versammlung von Menschen, selbst ein Streik von Arbeitern oder Studenten wird aus Angst, daß er sich ausbreiten könnte, mit Gewalt unterdrückt, wie etwa die Vorgänge in Ghazwin vor einigen Monaten gezeigt haben. Dort ging es bekanntlich um eine neue Provinzaufteilung. Sogar die Verantwortlichen in den örtlichen Behörden und auch der Freitagsprediger waren auf der Seite der Bevölkerung. Bis auf den Freitagsprediger haben sie alle entlassen. Sehr viele haben sie getötet.

Es sollen dort angeblich innerhalb kürzester Zeit drei- bis viertausend Menschen umgebracht worden sein. Haben Sie darüber Informationen?

Sie haben sehr, sehr viele Menschen hingerichtet, aber es liegen mir keine gesicherten Zahlen vor.

Was die Menschen dürfen, ist die private Meinungsäußerung, einfach weil das Regime das nicht unterbinden kann. In Bussen, in Taxis, in der Schlange vor der Zuckerabgabestelle kritisieren die Menschen das Regime, sie jammern, schimpfen und lamentieren. Wir alle kennen das. Unabhängige Zeitschriften wurden in den letzten Jahren erlaubt, aber sie haben mit allen nur erdenklichen Schwierigkeiten zu kämpfen. Um nur das einfachste Instrument zu nennen: Alle Zeitungen und Zeitschriften sind auf die Papierverteilung des Kulturministeriums angewiesen, was den unabhängigen Organen aber oft verweigert wird. Und der Papierpreis auf dem freien Markt ist derart hoch, daß sie de facto nicht arbeiten können. Dann kommt es vor, daß Redaktionsräume von Schlägertrupps heimgesucht und verwüstet werden, wie es bei der Zeitschrift *Kiyan* geschah, nachdem sie das Interview mit mir veröffentlicht hatten. Das war zwar nicht die Regierung selbst, die das getan hat, sondern eine Gruppe von *Hizbollahis* („Parteigänger Gottes", Bezeichnung für die Verfechter der Lehren Khomeinis; Anm. der Red.), aber von irgendwem müssen sie angestachelt worden sein. Strafrechtlich verfolgt wurden die Randalierer natürlich nicht. Genausowenig wie diejenigen, die das *Nehzat*-Büro gestürmt hatten. Sie passen sehr gut auf. Kürzlich haben sie einige Autoren und Redakteure abgeführt und gefoltert, unter dem Vorwand, daß sie es den konterrevolutionären Kräften ermöglicht hätten, Artikel zu publizieren. Revolutionsführer Khamene'i selbst hat mehrmals beklagt, wie unverschämt wir seien, daß wir sie einerseits kritisierten und beschimpften und anderseits behaupteten, es gäbe keine Freiheit. Wir haben darauf geantwortet. Wir haben gesagt: Ja, bis zu dem Grad, daß wir ab und zu unsere

Meinung äußern dürfen, haben Sie recht. Aber Sie haben unsere Verbindung zu den Menschen zerstört, Sie lassen uns nichts publizieren. Sie haben unsere Anhänger von uns getrennt. Mit den anderen Oppositionsbewegungen und -parteien ist es genauso, auch mit der Frauenbewegung von Frau Taleghani. Und schauen Sie, welches Unheil sie über den armen Sa'id Sirjani gebracht haben (dem kürzlich im Gefängnis verstorbenen, vermutlich ermordeten Literaten; Anm. der Red.). Wie müssen sie ihn gefoltert haben, damit er dieses lächerliche Geständnis unterschreibt.

Wenn einzelne Leute irgendetwas schreiben, scheint sie das nicht besonders zu stören. Damit sie dem Ausland oder der eigenen Bevölkerung demonstrieren können, daß es Freiheit gibt in diesem Land, lassen sie jemanden wie mich bisweilen ein bißchen nörgeln. Dagegen sind sie äußerst empfindlich, wenn sie merken, daß sich Menschen zusammenschließen, daß sich eine Vereinigung bildet, die nicht unter staatlicher Aufsicht steht. Die Aktivitäten der Nationalisten beschränken sich heute darauf, anläßlich eines Todesfalls eine Trauerzeremonie zu veranstalten, welche dann von zahlreichen Menschen besucht wird. Und auch das ist mit tausend Schwierigkeiten verbunden.

Wie schätzen Sie Ihren Rückhalt in der Bevölkerung ein?

Diese Frage müssen Sie anderen stellen, nicht mir. Wenn ich sage, daß die Menschen große Sympathien für uns hegen, ist das vielleicht eine Lüge.

Sie selbst haben doch als Privatperson jeden Tag Umgang mit Menschen. Werden Sie auf der Straße niemals angepöbelt? Haben Sie keine Probleme mit den Menschen?

Doch, ich habe Probleme mit den Menschen auf der Straße. Das Problem, das ich habe, ist, sie davon abzuhalten, alles für mich zu tun. Wenn ich einkaufe, Taxi fahre oder meinen Rasierapparat zur Reparatur bringe, vermag ich kaum jemanden dazu zu bewegen, von mir Geld anzunehmen. Wenn ich überhaupt einmal auf der Straße verbal angegriffen werde, dann von Mitgliedern der Oberschicht, deren Vermögen beschlagnahmt oder deren Bruder oder Ehemann getötet worden ist während der Revolution. Sie werfen mir vor, für alles Unheil, das über sie gekommen ist, verantwortlich zu sein. Sie sagen: Du hast uns die Mullah-Herrschaft beschert; Euch haben wir vertraut, als wir uns für die Revolution eingesetzt haben - wieso habt Ihr Euch anschmieren lassen von den Mullahs. So etwas höre ich sehr oft. Aber auch diejenigen, die sich über uns beklagen, werfen uns nichts persönlich vor. Sie kritisieren unseren politischen Standpunkt während der Revolution, aber sie beschimpfen uns nicht persönlich. Der Grund dafür ist, daß wir niemanden angelogen haben. Ein Freund meinte: Wir essen das Brot ihrer Schlechtigkeit. Sie haben alle so viel gelogen, daß man uns allein schon für unsere Ehrlichkeit achtet.

Haben Sie sich in Khomeini getäuscht?

Wir haben zwar mit Khomeini zusammengearbeitet und ihn als einen Führer anerkannt, doch haben wir ihn im Gegensatz zu vielen anderen niemals verherrlicht oder gar angebetet. Wenn Sie zum Beispiel die damaligen Publikationen von Rajavi und seinen Leuten lesen (dem Führer der von Irak aus agierenden oppositionellen Volksmujahedin; Anm. der Red.), sehen Sie, daß sie Khomeini damals auf den Gottesthron gehoben haben. Dagegen war das einzige, was wir über Khomeini gesagt haben, daß er über das Vertrauen und die Zustimmung der Menschen verfügt. Das war alles.

Wir haben aus ihm niemals einen Hitler oder Stalin gemacht oder ihn zu einem Gott verklärt. Wir haben uns immer mit scharfen Worten gegen solche Tendenzen gewandt, bereits zu einer Zeit, als Khomeini noch in Paris war. Das wird uns heute noch vorgehalten. Insofern hat sich unser Standpunkt nicht verändert. Wir ha-ben Khomeini auch in keiner unserer Verlautbarungen „Imam" genannt. Wir haben immer gesagt: Revolutionsführer und Wegbereiter der Islamischen Revolution.

Was halten Sie davon, daß der Name Khomeini heute nur noch mit dem Titel „Imam" genannt wird? So weit ich mich entsinne, gibt es bei den Schiiten nur 12 Imame.

Es war Bani-Sadr (der heute im Pariser Exil lebende, erste frei gewählte Präsident nach der Revolution; Anm. der Red.), der Khomeini als erster „Imam" genannt hat. Die *Hizbollahis* haben das von ihm übernommen. Wir haben uns von vornherein dagegen gewandt.

Auf wie breit schätzen Sie die Basis des Regimes in der Bevölkerung?

So etwas müßte natürlich statistisch erfaßt werden, aber so, wie wir es erleben, sind es vielleicht nicht einmal fünf Prozent, auf die sich das Regime stützt. Selbst unter den Ministern, den Funktionären, den Direktoren, den Geistlichen gibt es Leute, die dagegen sind und das System nicht unterstützen. Viele von ihnen entschuldigen sich bei uns, wenn sie uns treffen. Nicht wenige von ihnen setzen sich intern für Reformen ein, andere sind Nutznießer der Verhältnisse, ihnen wurden Häuser zugeteilt und ähnliches. Es gibt so viel Leute, die aus den Verhältnissen ihren Profit ziehen. Das Ausmaß der Korruption beispielsweise ist schwindelerregend, insbesondere im Justizwesen. Dort geschieht die Bestechung vollkommen offen. Solche Leute wenden sich natürlich nicht gegen das Regime. Andere werden kontrolliert, so daß sie gezwungen sind, sich einverstanden zu zeigen. Wenn einer wahrhaftig und aus lauteren Motiven das System unterstützt, ist er kein Anhänger Rafsanjanis oder Khamene'is, sondern Khomeinis. Jene, die nach wie vor in Treue ergeben sind, sind es Khomeini gegenüber, niemandem anderen.

Halten Sie das System für reformierbar?

Bis jetzt gibt es keinerlei Anzeichen, daß Reformen gewollt werden. Gerade jetzt ist wieder ein Brief an Rafsanjani geschrieben worden, der überschrieben ist mit: „Herr Rafsanjani, wiederholen Sie nicht die Fehler des Schah." In dem Brief wird auch auf eine Unterredung verwiesen, die wir, Sabaqian, Yazdi und ich, mit Rafsanjani hatten, als wir noch im Parlament vertreten waren. Als wir das Fehlen von Freiheit beklagten, schnitt er uns das Wort ab und sagte: „Als der Schah uns Freiheit gegeben hat, haben wir ihn aus dem Land vertrieben. Wir werden diesen Fehler nicht wiederholen." In dem Brief wird Rafsanjani beschworen: „Begehen Sie nicht den gleichen Fehler wie der Schah. Der Schah verließ sich auf die Berichte der Verantwortlichen aus seiner Umgebung ohne zu bemer-

ken, wie instabil die Lage in Wirklichkeit war. Er hat es zu spät wahrgenommen. Warten Sie nicht, Herr Rafsanjani. Kommen Sie auf die Menschen zu, bevor es zu spät ist." Aber sie denken gar nicht daran, etwas zu verändern. Unsere Ratschläge bewirken nichts. Wieso das Regime sich bislang halten konnte, ist eine äußerst erstaunliche Angelegenheit angesichts seiner Arroganz und Selbstgerechtigkeit. Vom Koran wissen wir, daß der Pharao an seinem eigenen Unvermögen zugrunde gegangen ist. Weder hat ihm Moses etwas getan noch Gott. Er wurde immer selbstherrlicher wie so viele Diktatoren: So war es auch mit Reza Schah. So wird es auch mit ihnen sein. Das scheint ein natürliches Gesetz zu sein: Sie müssen so weit gehen, so viele Schweinereien begehen, daß sie an sich selbst zugrunde gehen. Allerdings gibt es einen Unterschied zur Schah-Zeit. Als wir für die Revolution von 1979 eintraten, hatten wir Hoffnung auf eine bessere, auf eine große Zukunft. Wir wußten, daß unser Land reich an Bodenschätzen ist, daß es über ein großes geistiges und wirtschaftliches Potential verfügt. Wir wußten, daß es eine Nation gibt, die bestehen bleibt und die eine Konstante bildet. Aber jetzt, wenn sie abtreten - man mag sich gar nicht ausmalen, was wird. Überall im Land, an allen seinen Ecken, ist irgendwer, der sein Süppchen kocht. An der einen Ecke ist Kurdistan, an der anderen Aserbaidschan, im Süden Khuzistan. Es droht der völlige Zerfall.

Sie glauben aber, daß die einzige wesentliche Veränderung durch einen völligen Zusammenbruch des Systems erfolgen kann?

Ja. Doch wenn man mir sagen würde, ich solle das übernehmen, würde ich antworten: Ich kann das nicht. Denn wenn sie gehen, gibt es gegenwärtig keine realistische Option. Es gibt keine Alternative. Wer könnte das übernehmen? Das ist es, was einen so quält. Soll es ein zweites Afghanistan werden? Um ihr Fortbestehen zu sichern, haben sie von vornherein alles dafür getan, daß es keine Alternative zu ihnen gibt. Die Nationalisten mußten gehen, seien sie religiös motiviert oder nicht. Die Kommunisten mußten gehen, die Volksmujahedin mußten gehen, alle anderen auch, so daß am Ende die einzige Lösung das Fortbestehen der Existenz dieser Herrschaften an den Schalthebeln der Macht ist. Sie haben dem Volk ja nicht erlaubt, zu atmen. Sie haben alle Freiheitsbestrebungen im Keim vernichtet. Die Zukunftsaussichten sind äußerst beängstigend, äußerst.

Alle fragen sich ...

... was wird kommen? Gewöhnlich stelle ich zwei Bedingungen, wenn ich interviewt werde. Eine davon ist, daß ich nicht gefragt werde, was wird. Ich weiß es wirklich nicht. Gott weiß. Ich bin Muslim. Ich habe die Hoffnung auf die Barmherzigkeit Gottes. Was soll man auch sonst tun? Alle Faktoren und Anzeichen deuten auf nichts Gutes. Ich traue mich überhaupt nicht zu sagen, was das sein könnte.

■ Navid Kermani ist Islamwissenschaftler, lebt in Köln und arbeitet zur Zeit am „Theater an der Ruhr" in Mühlheim.

Anmerkung:

1) Das Interview wurde erstmals - in leicht gekürzter Form - in der Frankfurter Rundschau am 12. Januar 1995 veröffentlicht. Das Gespräch fand in Teheran statt.

Mehdi Bazargan

Ein Nachruf

Mehdi Bazargan hat als Politiker und Intellektueller viel Kraft daran verwandt, eine Synthese zwischen Islam, Staat, den modernen Wissenschaften und der modernen Zivilisation herzustellen, womit er wie kaum ein anderer zur Islamisierung des politischen Lebens im Iran beigetragen hat. Verbittert über die Mißerfolge seiner Bemühungen erlag er am 20. Januar 1995 im Abfertigungsgebäude des Züricher Flughafens Klothen einem Herzinfarkt.

Mehdi Bazargan wurde 1907 als Sohn einer in Teheran lebenden iranisch-aserbaidschanischen Kaufmannsfamilie geboren, in einer Zeit also, als die nach Konstitutionalismus, Unabhängigkeit und Modernisierung strebende Bewegung der städtischen Bevölkerungsschichten Irans ihren ersten revolutionären Höhepunkt erlebte und ihre ersten Erfolge erntete. In seinem siebenundachtzigjährigen Leben war er Zeuge der vielen Niederlagen und wenigen Erfolge dieser Bewegung, an der er selbst mehrere Jahrzehnte hindurch aktiv teilnahm.

Die erste, bis 1925 andauernde Phase dieser Bewegung erlebte er als Jugendlicher mit. Drei Jahre später wurde Bazargan unter der sich modernistisch-säkularistisch gebärdenden Diktatur der Gründer der letzten Schah-Dynastie im Rahmen eines Ausbildungsprogramms für die dringend benötigten Fachkräfte nach Frankreich geschickt, um Ingenieurwissenschaften zu studieren. Er war dort nicht nur der beste Student seines Fachs, sondern gelangte auch zu der Überzeugung, daß als Schutz vor dem als Bedrohung empfundenen Expansionsdrang der europäischen Zivilisation ein Abwehrsystem konstruiert werden müsse, das aus Religion und ausgewählten Komponenten eben dieser Zivilisation bestehen sollte. Nach Beendigung seines Studiums verließ er dann im Jahre 1935 Frankreich und wurde in seiner Heimat mit praktischen Hindernissen konfrontiert, die der Anwendung seines erworbenen Wissens und der Werbung für seine Ideen im Wege standen. Unter der Diktatur Reza Schahs arbeitete Bazargan als Ingenieur, Kleinunternehmer und Do-



Derwisch in der "heiligen" Stadt Qom. *Foto: A. Roja*

zent, bis Reza Schah 1941 als Folge des alliierten Einmarsches in den Iran zugunsten seines Sohnes Mohammad Reza Schah abdanken mußte; damit wurde der Weg frei für die Wiederbelebung der demokratischen Bewegung.

In dieser bis August 1953 andauernden Phase konzentrierte Bazargan seine Aktivitäten auf den ideologischen Kampf gegen den durch die einheimische kommunistische Bewegung vertretenen Materialismus einerseits und die religiöse Dissidenten-Bewegung der Baha'i andererseits. Gleichzeitig versuchte er, seine Sicht des Islam zu formulieren und vor allem zu beweisen, daß dieser und die modernen Wissenschaften sich nicht widersprechen. Politisch stand er der liberalen Nationalen Front Mohammad Mossadeqs bzw. deren islamisch orientiertem Flügel nahe. Unter der Regierung Mossadeq (1951-1953) war er nacheinander stellvertretender Minister für Erziehung, Leiter der neugegründeten „Nationalen Erdölgesellschaft des Iran" und Chef der Wasserbehörde Teherans. (Wegen Bazargans religiösem Eifer wollte Mossadeq ihn später nicht zum Minister ernennen.) Mit dem Putsch gegen die Regierung Mossadeq im August 1953, der von der CIA inszeniert worden war, scheiterte ein liberal-laizistisches Experiment. Dies wurde vom islamischen Lager innerhalb der liberalen Bewegung so interpretiert, daß es die Führung übernehmen und den Widerstand gegen die sich anbahnende Diktatur organisieren müsse. Einen Monat nach dem Putsch wurde zunächst von den islamisch orientierten Kräften der Nationalen Front die „Nationale Widerstandsbewegung" gegründet, der sich Bazargan und kurz danach auch Vertreter des säkularistischen Lagers anschlossen.

Zu einer weitergehenden organisatorischen und programmatischen Trennung zwischen den beiden Strömungen der liberalen Bewegung ist es erst durch die Gründung der von Bazargan geführten „Freiheitsbewegung Iran" *(Nehzat-e azadi)* im Mai 1961 gekommen, als aufgrund des nachlassenden innenpolitischen Drucks auch die Nationale Front ihre Aktivitäten wiederaufgenommen hatte.

Die sich im Sommer 1963 wieder verschärfende Repression, die mit Khomeinis Erscheinen auf der politischen Bühne einherging, verstärkte noch die islamistischen Tendenzen Bazargans und seiner „Freiheitbewegung". Wiederholt rief er die Geistlichkeit auf, sich der Opposition gegen das Schah-Regime anzuschließen und die Religion als Waffe gegen die Diktatur einzusetzen. Die Geistlichkeit folgte diesem Aufruf, jedoch, wie sich anderthalb Jahrzehnte später herausstellen sollte, in einem von Bazargan weder gewünschten noch erwarteten Ausmaß. Aufgrund seiner oppositionellen Aktivitäten wurde Bazargan, der seit 1953 bereits zweimal verhaftet worden war, 1963 für fünf Jahre inhaftiert. An den im Jahre 1976 einsetzenden revolutionären Aktivitäten gegen das Schah-Regime beteiligte sich Bazargan erneut. Er gehörte im Herbst 1977 zu den Gründern des „Komitees zur Verteidigung der Freiheit und der Menschenrechte im Iran", wurde zu dessen Sekretär gewählt und nahm in dieser Eigenschaft wie auch als Chef der „Freiheitsbewegung" an den zur Vorbereitung des Machtwechsels geführten Verhandlungen mit den revolutionären Kräften und ausländischen Botschaften teil. Nach dem Sturz des Schah wurde Bazargan am 4. Februar 1979 von Khomeini mit der Regierungsbildung beauftragt. Er nahm diese Aufgabe in der Hoffnung an, den Grundstein einer „Demokratischen Islamischen Republik" legen zu können. Bald mußte er aber feststellen, daß er zum Wegbereiter einer, wie er selbst meinte, „religiösen Despotie" geworden war. Er konnte weder die Kraft noch die Entschlossenheit aufbringen, diese Entwicklung aufzuhalten.

Im November 1979 trat er schließlich von seinem Amt zurück und entschied sich für die oppositionelle Arbeit gegen die „Monopolherrschaft der Geistlichkeit", wozu ihm aber immer weniger Möglichkeiten gelassen wurden. Als im Land verbliebener Oppositioneller mußte er in den letzten fünfzehn Jahren seines Lebens zusehen, daß von seinem Versuch, Islam und Moderne zu vereinen, nichts weiter als ein Scherbenhaufen blieb. Vor diesem Hintergrund revidierte er seine Vorstellungen bezüglich des Verhältnisses von Religion und Staat, wobei er sich immer deutlicher bereit fand, der Trennung zwischen beiden das Wort zu reden.

Bazargans politische und religiöse Aktivitäten haben in zahlreichen Büchern, Traktaten und Artikeln Niederschlag gefunden, in denen sein Versuch, die modernen Naturwissenschaften in den Dienst seiner reformerischen Islaminterpretation zu stellen, zum Ausdruck kommt. Obwohl er wie die meisten seiner liberal gesinnten Zeitgenossen in seinem politischen Leben weit mehr Niederlagen als Erfolge hatte erleben müssen, blieb er seinen Zielen stets treu und hat sich so den Ruf eines aufrechten Kämpfers in der zeitgenössischen Geschichte seines Landes verdient.

■ sch

Zwischen Gebetsruf und persischem Rap

Impressionen von einer Reise in den Iran

Annette Heilmann und Petra Stockmann

Die Pfaffen, die vor Kanzel und Altar
viel Pracht entfalten, - wenn sie allein sind,
frönen sie anderen Dingen.
Ich habe eine Frage, bring sie zum Gelehrten:
Jene, die uns Reue anempfehlen, -
warum zeigen sie sich selbst nicht reuig?
Sie glauben offenbar nicht ans Gericht,
da sie mit so viel Heuchelei
den Gottesdienst verrichten![1]

Hafiz

واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند — چون بخلوت میروند آن کار دیگر می‌کنند
مشکلی دارم ز دانشمند مجلس بازپرس — توبه فرمایان چرا خود توبه کمتر می‌کنند
گوییا باور نمی‌دارند روز داوری — کاین همه قلب و دغل در کار داور می‌کنند

Fahrt durch die Steppe zwischen Isfahan und Teheran. Die Landschaft ist karg, wir bewegen uns in einer Höhe von etwa 2.000 Metern. Persische Musik ertönt aus dem Lautsprecher, Musik, die uns während unseres Aufenthalts begleiten wird. Vielleicht war es die Faszination der persischen Kultur, vielleicht der Wunsch, einen eigenen Eindruck von der Situation eines Landes zu bekommen, von dem in den hiesigen Medien bestenfalls ein verzerrtes Bild gezeichnet wird.

Die Möglichkeit zu einer Reise in den Iran ergab sich mit dem Angebot eines Sprachkurses an der Universität Isfahan. Initiator und Organisator war Navid Kermani, der, zusammen mit Jussef Schafizadeh, in mühevoller Arbeit dieses Unterfangen auf den Weg gebracht hatte. So wurde einer Gruppe von 23 StudentInnen aus verschiedenen Städten Deutschlands die Gelegenheit geboten, nicht nur die persische Sprache im Lande selbst lernen zu können, sondern auch gleichzeitig einen Einblick in die Kultur sowie einen Eindruck von der Situation dieses Landes zu bekommen, in dem Besucher aus der westlichen Welt rar geworden sind.

Der Gedanke, der hinter der Planung des Kurses stand, war, die 'Wirklichkeit' der Islamischen Republik Iran zu zeigen. Deshalb sollte der Kurs so unabhängig wie möglich von staatlichen Institutionen durchgeführt werden. Als Ort erschien Isfahan gut geeignet, da die Stadt erheblich kleiner und somit übersichtlicher als Teheran ist und nicht umsonst die „Perle Persiens" genannt wird: Hier befinden sich eine Vielzahl von Glanzstücken der persischen und islamischen Architektur. Der Anblick der Imam- (ehemals Schah-) Moschee, der prachtvollen Brücken, aber auch der vielen kleineren, weniger bekannten Moscheen und theologischen Schulen ist faszinierend.

Der Sprachkurs war auf sechs Wochen ausgelegt, mit jeweils vier Stunden täglich von Samstag bis Mittwoch, und wurde von DozentInnen der Universität Isfahan durchgeführt, die aufgrund ihres eigenen Interesses und Engagements sowie ihrer didaktischen Fähigkeiten ausgewählt worden waren.

Voraussetzung für die Teilnahme waren drei Semester Persisch. Die StudentInnen wurden je nach Sprachniveau in zwei Kurse eingeteilt. Der Stundenplan sah acht Stunden Konversation, acht Stunden Lektüre, zwei Stunden Schreiben und zwei Stunden Grammatik vor. Unterrichtssprache war fast ausschließlich Persisch. Nach anfänglichen Schwierigkeiten - es dauerte einige Zeit, bis gegenseitige Vorurteile abgebaut wurden - verlief der Kurs zur Zufriedenheit der meisten.

Von Anfang an wurden die KursteilnehmerInnen zu Kontakten mit IranerInnen angeregt, und überall wurde uns mit großer Offenheit, Hilfsbereitschaft und Gastfreundschaft begegnet. Besonders nach Semesterbeginn ergab sich dann die Möglichkeit, Kontakte zu iranischen Studierenden und DozentInnen der verschiedenen Fachrichtungen zu knüpfen. Diejenigen, die die persische Sprache besser beherrschten, hatten so auch Gelegenheit, eigenen Studien- und Forschungsinteressen nachzugehen, sei es durch Nutzung der Bibliothek oder durch Gespräche mit WissenschaftlerInnen.

Das kulturelle Rahmenprogramm, das Navid Kermani organisiert hatte, beinhaltete regelmäßige Filmabende, Diskussionen, kulturelle Veranstaltungen sowie

Stadtführungen. In einem Land, in dem Kultur immer mehr ins Private verdrängt worden ist, trug ein so gestaltetes Programm dazu bei, etwas vom kulturellen Leben selbst wie auch von den damit verbundenen Schwierigkeiten mitzubekommen. So fand in Isfahan während der sechs Wochen unseres Aufenthaltes kein einziges öffentliches Konzert statt, und ein von Navid Kermani geplantes Konzert klassischer persischer Musik konnte nicht veranstaltet werden: Zunächst verhinderten einige Verantwortliche in der Universität diesen Musikabend, später war keine Genehmigung zum Ausweichen in einen anderen Konzertsaal zu bekommen. Stattdessen lud die armenische Gemeinde die StudentInnen zu einem armenischen Konzert in ihrem Kulturzentrum ein.

An einem Abend in der Woche wurde jeweils ein persischer Film gezeigt. Der moderne iranische Film genießt mittlerweile großes internationales Ansehen, die Filme sind jedoch im Land selbst nur selten im Kino zu sehen. Teilweise können sie, häufig von der Zensur gekürzt, in Video-Läden ausgeliehen werden.

Mit einem ganz anderen Aspekt künstlerischen Schaffens wurden wir bei einem Besuch eines der führenden Architekturbüros vertraut gemacht. Der leitende Architekt bezeichnet die Suche nach einer iranischen Identität als den roten Faden in seiner Arbeit. Er ist bemüht, Anstöße für eine neue Richtung in der iranischen Architektur zu geben und gleichzeitig in den Projekten Stilelemente aus den verschiedensten Epochen persischer Baukunst miteinzubeziehen. Teil des Kulturprogramms war auch der Besuch in einem *Zur-Khane* („Kraft-Haus"), in dem von Männern eine traditionelle Sportart ausgeübt wird. Ausnahmsweise durften hierbei auch Frauen anwesend sein.

Impressionen aus einer Museumsstadt ...

Die Nachmittagssonne verwandelt den Innenhof der *Madresse Chahar-e Bagh*, der Koranschule „Vier Gärten", durch das farbenprächtige Spiel des Lichtes zwischen Bäumen, Blumen und Wasser sowie durch das Aufleuchten der farbigen Mosaiken der sie umgebendenden Gemäuer in einen nahezu paradiesisch anmutenden Ort der Stille. Welch Kontrast zu dem regen Leben im nahen Basar und auf der direkt angrenzenden Hauptstraße Isfahans. In der Abgeschiedenheit dieser *Madresse* im Herzen der Stadt beginnen Isfahaner Theologiestudenten schon im frühen Jugendalter ihre Ausbildung.

Im Rahmen der Stadtbesichtigungen wurde den KursteilnehmerInnen ermöglicht, vieles zu sehen, was uns als Touristen sicher verborgen geblieben wäre. Der Besuch in der Koranschule war ein Beispiel dafür, ein besonders eindruckvolles Erlebnis, denn - so behauptete zumindest der Stadtführer - diese *Madresse* habe seit der Revolution keine Frau mehr betreten.

Andere Ziele waren der „Märtyrerfriedhof", die verschiedenen Synagogen - die StudentInnen konnten sogar an einem

Persisch-Sprachkurse in Isfahan

Termine der nächsten Kurse:

9.8.1995 - 21.9.1995 (6-Wochen-Intensivkurs)
23.9.1995 - 25.1.1996 (Jahresprogramm, 1. Semester)
17.2.1996 - 22.6.1996 (Jahresprogramm, 2. Semester; es ist möglich, sich nur für ein Semester einzuschreiben)
17.2.1996 - 4.4.1996 (7-Wochen-Intensivkurs)
Die Termine können sich noch jeweils um einige Tage verschieben. Zusätzlich können jederzeit Gruppenarragements und Einzelunterricht vereinbart werden.

Sommerprogramm (9.8.1995 - 21.9.1995):
Der Preis für den Sommerkurs beträgt 2.700 DM (bei Abflug in Deutschland) und umfaßt folgende Leistungen:
- 20 Stunden Unterricht wöchentlich in kleinen Klassen (7-13 StudentInnen)
- Unterbringung in einfach ausgestatteten 3- oder 4-Bett-Zimmern im Hotel Jolfa im armenischen Viertel in Isfahan (gegen Aufpreis sind auch Einzel- oder Doppelzimmer u.a. beziehbar)
- Besichtigungsprogramm in Isfahan, bei dem der Schwerpunkt auf Sehenswürdigkeiten liegt, die Touristen gewöhnlich nicht zugänglich sind (z.B. alte Wohnhäuser, Medressen, Synagogen)
- Kultur-, Diskussions- und Filmprogramm
- Betreuung durch deutschsprachige Reiseleiter
- Flug mit AirFrance von den meisten deutschen Flughäfen über Paris und Teheran und zurück
- Visaformalitäten und -gebühren
- Transfer in Isfahan

Voraussetzung sind 3 Semester Persisch-Unterricht. Der Sommerkurs wird zum erstenmal in eigenen Räumen und mit TeilnehmerInnen aus verschiedenen Ländern, u. a. USA, stattfinden. Der Frühjahrskurs wird in etwa die gleichen Leistungen beinhalten, möglicherweise jedoch etwas mehr kosten. Informationen und Anmeldeformulare sind ab 15. April erhältlich. Die Preise für den ein- und zweisemestrigen Kurs betragen - incl. Visum, ohne Flug und Unterbringung (wobei die Veranstalter bei beidem gerne behilflich sind) 1.450 DM resp. 2.500 DM.

Die Kurse werden von Navid Kermani (Köln) mit Unterstützung des Orientalischen Seminars der Universität Köln organisiert. Für weitere Informationen und Anmeldeformulare schreiben Sie bitte an folgende Adresse: Orientalisches Seminar der Universität zu Köln, z.Hd. Guido Steinberg, Stichwort:"Sprachkurs in Isfahan", Albertus-Magnus-Platz, D-50923 Köln, Tel.: 0221-470-3531, Fax: 0221-470-5043

jüdischen Gottesdienst teilnehmen - der zoroastrische Feuertempel sowie einige unter Denkmalschutz stehende alte Häuser.

... und ihrem Alltagsleben

Isfahan, im Taxi, aus dem Lautsprecher dröhnt persischer Rap. Wir nennen dem Fahrer unser Ziel: Imam-Moschee. 'Imam-Moschee?' fragt der Fahrer entrüstet nach, 'wo ist das? Meinen Sie etwa die Schah-Moschee?' Er tritt aufs Gaspedal und wettert los: 'Damals unter dem Schah war alles besser. Sehen Sie mich an: Ich bin Lehrer. Früher mußten wir nicht als Zweit- oder Drittjob Taxi fahren, um unsere Familien zu ernähren. Und auch die persönlichen Freiheiten waren viel größer.' Uns geht das oben zitierte Gedicht durch den Kopf - Bemerkungen wie diese waren keine Seltenheit.

Ganz anders dagegen die Äußerungen auf einer offiziellen Diskussionsveranstaltung, welche - zu Unterrichtszwecken, wie man uns erklärte - aufgezeichnet wurde. Zuvor waren wir ermuntert worden, offen Fragen zu stellen, es gäbe keine Tabuthemen, nach dem Sturz des Schahs sei die Zensur abgeschafft worden. Doch unsere Fragen bezüglich islamwissenschaftlicher Probleme sowie Außen- und Wirtschaftspolitik blieben im günstigsten Fall unbeantwortet...

So aufschlußreich diese Veranstaltung auch war, ist es doch bemerkenswert positiv, daß der Kurs weitestgehend frei von Propagandaveranstaltungen durchgeführt werden konnte.

Im Laufe des Aufenthaltes wurde uns immer wieder bewußt, daß wir als AusländerInnen größere Bewegungsspielräume genossen. So wurde bei den Frauen auf der Straße selten das locker sitzende Kopftuch angemahnt - auf dem Universitätsgelände jedoch auch bei uns streng auf das korrekte Tragen des *Maghna'e*, der speziellen Kopfbedeckung, geachtet - auch nahm niemand Anstoß daran, daß wir meistens in gemischten Gruppen unterwegs waren. Doch für die IranerInnen stellt sich die Situation sehr anders dar...

Resignation und Hoffnungslosigkeit nach jahrzehntelanger Unterdrückung, nach enttäuschten Hoffnungen, nach acht Jahren Krieg und angesichts einer desolaten wirtschaftlichen Lage sprachen aus den Äußerungen der meisten IranerInnen.



Hafiz-Mausoleum in Shiraz. *Foto: A. Heilmann*

Trotz der kurzen Dauer des Aufenthaltes ist es den Organisatoren gelungen, den KursteilnehmerInnen ganz verschiedene Aspekte des Landes zu zeigen. Der Sprachkurs soll in Zukunft zweimal im Jahr stattfinden. Zudem wird ab Herbst dieses Jahres ein einjähriger Kurs angeboten. Im Gespräch ist außerdem der Aufbau eines unabhängigen Sprach- und Kulturinstituts in Isfahan.

■ Annette Heilmann ist Studentin der Islamwissenschaft in Berlin.
■ Petra Stockmann ist Mitarbeiterin der INAMO-Redaktion.

Anmerkung:

1) Deutsch aus: Hafis. Liebesgedichte. Übertragen von Cyrus Atabay, Frankfurt a.M. 1990, S. 23. Persisch aus *Diwan-e Hafez*, Teheran 1372, S.154

Death of a Princess

Jens Grimm

Es war einmal eine Prinzessin, die in einem großen Königreich lebte. Sie war nicht die erste unter den Prinzessinnen im Lande, und doch schwelgte sie in Luxus und Reichtum. Ihr Gemahl war häufig in dringenden Staatsgeschäften unterwegs, und außerdem hatte ihn das ausschweifende Leben faul und fett gemacht, so daß auch der Prinzessin Sehnsüchte und Wünsche, des Kopfes wie des Körpers, nicht erfüllt wurden. Nachdem lange Zeit ihr einsames Leben in einem goldenen Palast verstrichen war, begegnete sie eines Tages einem wunderschönen jungen Mann, der ihr Herz gewinnen konnte und das Leben der Prinzessin plötzlich hell erstrahlen ließ. Doch ihr Glück sollte nicht lange anhalten, denn bald schon erzählte ein mißgünstiger Diener dem Gatten von den Begebenheiten, die sich während seiner häufigen Reisen in seinem Palaste zutrugen. Darob war der Gemahl der Prinzessin sehr betrübt und erzürnte gar sehr. Schmerz und Zorn aber sind bösartige Ratgeber, rufen sie doch häufig ihre gemeinsame Freundin, die Rache, zur Hilfe. Und so eilte der betrogene Ehemann zum Großvater seiner Gemahlin und erzählte ihm von deren Treiben. Der Großvater sah die Familienehre beschmutzt; er berichtete seinem Freund und Vetter, dem König, voll Scham davon und forderte zur Wiederherstellung der Familienehre strengste Bestrafung für die Prinzessin und ihren Liebhaber. Der König stimmte den Forderungen seines Vetters zu. Und so geschah es, daß die Prinzessin und ihr Geliebter auf Erlaß des Königs, ohne Gerichtsverfahren, öffentlich hingerichtet wurden ...

Märchen sind schön, oft gruselig aber meistens enden sie glücklich. Nur dieses Märchen hat kein Happy End. Und das liegt einfach daran, daß es sich eben doch nicht um ein Märchen handelt, sondern um eine wahre Begebenheit. Die Prinzessin, ihr Gemahl, der Diener, der Großvater und der König sind ebensowenig eine Schöpfung der Phantasie wie das Königreich. Die Prinzessin hieß Mashallah, der König nannte sich Khalid, der Großvater hörte auf den Namen Prinz Muhammad und das Königreich ist Saudi-Arabien. Die traurige Geschichte hat sich auch nicht vor Jahrhunderten zugetragen, sondern im Jahre 1977, und belastete im Frühjahr 1980 die Beziehungen zahlreicher westlicher Staaten mit Saudi-Arabien.

Nachdem Prinzessin Mashallah 1977 hingerichtet worden war, nahm sich der britische Fernsehsender ATV der Geschichte an und produzierte in Zusammenarbeit mit der US-amerikanischen Fernsehgesellschaft WGBH-TV den halbdokumentarischen Film *Death of a Princess*, der am 9. April 1980 von ATV erstmals gesendet wurde. Schon im Vorfeld war die britische Regierung von Saudi-Arabien aufgefordert worden, die Ausstrahlung zu unterbinden, da der Film, so die Begründung, das saudische Königshaus und das saudische Volk beleidige sowie das islamische Recht verhöhne. Um der Aufforderung Nachdruck zu verleihen, drohte Saudi-Arabien diplomatische und wirtschaftliche Sanktionen für den Fall an, daß seinem Anliegen nicht nachgekommen werden sollte. Die britische Regierung entschuldigte sich (!) daraufhin zwar bei der saudischen Regierung, erklärte aber auch, daß sie nicht in die Pressefreiheit eingreifen könne.

Saudi-Arabiens Proteste erwiesen sich aber nicht nur als nutzlos, sondern bewirkten das genaue Gegenteil dessen, was beabsichtigt war: Die Produzenten des Films hätten sich keine bessere Werbekampagne wünschen können, und binnen drei Wochen konnten die Senderechte für *Death of a Princess* in 25 weitere Länder verkauft werden, bei deren Regierungen die jeweiligen saudischen Botschafter denn auch alsbald an die Tür klopften und das in London Gesagte repetierten. Die Lawine war jedoch schon losgetreten und nicht mehr aufzuhalten. Weltweit wurde der Film ausgestrahlt, und nur wenige Länder beugten sich dem saudischen Druck, darunter die Bundesrepublik Deutschland: Am 28. April 1980 gaben ARD und ZDF in einer gemeinsamen Erklärung bekannt, daß sie von der beabsichtigten Unterzeichnung eines Vertrags über die Senderechte nun doch absehen würden.

Für die nicht so nachgiebigen Länder erwiesen sich aber die von Saudi-Arabien angekündigten Konsequenzen dann doch als leere Drohungen. In den Niederlanden erklärte der saudische Botschafter nach der Ausstrahlung des Films sogar, daß sich beide Seiten sportlich verhalten hätten und die Sache nun erledigt sei. Lediglich Großbritannien, wo der Film letztlich produziert und welturaufgeführt worden war, kam nicht so glimpflich davon und bekam die Konsequenzen zu spüren, die sich jedoch als durchaus erträglich erwiesen.

So wurde der britische Botschafter in Jiddah aufgefordert, das Land zu verlassen, wobei allerdings nicht die in solchen Fällen übliche Frist von 24 Stunden gesetzt wurde; sein Counterpart, der designierte neue saudische Botschafter in London, trat seinen Posten zunächst nicht an. Dessen Chef wiederum, König Khalid, sagte kurzfristig einen Staatsbesuch in Großbritannien ab, zu dem er von der Queen bei deren im Jahr zuvor erfolgten Besuch in Saudi-Arabien eingeladen worden war. Weniger höflich verhielt sich der saudische Erziehungsminister, der seine angekündigte Reise ins Vereinte Königreich noch nicht einmal absagte, sondern einfach nicht kam. Darüber war besonders das North-East-Wales Institute of Education betrübt, sollte der saudische Minister doch eigentlich einen Vertrag über die Ausbildung saudischer Studenten in Großbritannien unterzeichnen und dem besagten Institut 300.000 £ übergeben. Auch die Rüstungsindustrie sollte, wenigstens kurzzeitig, dafür büßen, daß die Regierung Ih-

rer Majestät das saudische Königshaus nicht vor den Beleidigungen hatte schützen wollen: Der britische Verteidigungsminister, der für die Rüstungsindustrie seines Landes in Saudi-Arabien Verträge an Land ziehen wollte, wurde kurzerhand wieder ausgeladen.

Von der saudischen Regierung wurden indes keine Instruktionen erlassen, daß britische Firmen boykottiert werden sollten, und kein Vertrag mit Großbritannien wurde gekündigt. Die Sanktionen waren also mehr symbolisch als drastisch und kaum dazu angetan, bei der britischen Regierung Reuegefühle zu verursachen. Zum Teil waren die Strafen auch schlichtweg amüsant: So durften die Concordes der British Airways den saudischen Luftraum nicht mehr mit Überschallgeschwindigkeit überfliegen, was die wahrlich dramatische Konsequenz hatte, daß sich die Flugzeit zwischen London und Bahrain um 50 Minuten verlängerte.

Aber der Kassenstand interessiert eben auch ein Königshaus mehr als ein - angeblich - verletztes Ehrgefühl, denn schließlich hätten sich gerade wirtschaftliche Sanktionen für Saudi-Arabien als Bumerang erweisen können. So beließ es König Khalid bei diesen Pseudosanktionen, damit er wenigstens das Gesicht wahren konnte und nicht als Papiertiger dastand. Am härtesten getroffen wurde noch Suzanne Abu Taleb, die in dem Film die Prinzessin dargestellt hatte. Zuvor eine insbesondere in den Golfstaaten beliebte Schauspielerin, erhielt sie ein Jahr lang keine Rollenangebote mehr.

Death of a Princess, vom künstlerischen Anspruch her ein eher belangloser Film, versetzte das saudische Königshaus nicht deshalb so sehr in helle Aufregung, weil es um seine internationale Reputation fürchtete; vielmehr waren die außenpolitischen Aktivitäten innenpolitisch motiviert. Die Erstausstrahlung des Films fiel mitten in eine schwere innenpolitische Krise, in der die religiöse Legitimität des sich zum Wahhabismus - einer Richtung innerhalb des sunnitischen Islam - bekennenden Regimes in Frage gestellt wurde. Im November 1979, am ersten Tag des islamischen Jahres 1400, war von einer gleichfalls wahhabitischen Oppositionsgruppe die Große Moschee in Mekka besetzt worden, die erst nach Wochen von saudischen Sicherheitskräften gewaltsam befreit werden konnte. Die Brisanz dieses Vorfalls ergab sich aber nicht nur aus der ideologischen Konstellation.

Obendrein stellte der bewaffnete Einsatz der Sicherheitskräfte auf dem Gelände der Moschee einen Verstoß gegen das absolute Verbot dar, diesen heiligen Bezirk mit Waffen zu betreten; selbst die *ulama*, die religiösen Rechtsgelehrten, zögerten zunächst, den bewaffneten Einsatz der Regierungstruppen durch ein *fatwa*, ein religiöses Rechtsgutachten, zu rechtfertigen. Aber nicht nur in Mekka braute sich Ungemach zusammen: Fast gleichzeitig, aber unabhängig von den Ereignissen in Mekka, hatten Anfang 1980 im Osten des Landes die dort lebenden Schiiten gegen das Regime aufbegehrt, weil sie sich durch dessen streng orthodoxe Auslegung des Islam diskriminiert fühlten.

In dieser prekären Situation kam es dem saudischen Regime höchst ungelegen, daß durch einen Spielfilm eine Angelegenheit publik gemacht wurde, die seine religiöse Legitimität weiter zu untergraben drohte. Denn die Hinrichtung der Prinzessin und ihres Geliebten war gleich ein zweifacher Verstoß gegen islamisches Recht: Erstens wurde die Todesstrafe nicht von einem Gericht ausgesprochen; und zweitens sieht das islamische Recht für Ehebruch zwar die Todesstrafe vor, stellt aber an den Beweis des Tatbestandes extrem strenge Anforderungen: So bedarf es gleich vier rechtschaffener (Augen-)Zeugen; die Denunziation durch einen Diener, der zudem kein Augenzeuge war, genügt da nicht. Das saudische Regime konnte sich bald wieder stabilisieren, wenngleich es nicht um einige politische Zugeständnisse an die islamische Opposition herum kam. Auch wenn sich die Aufregung um *Death of a Princess* schnell wieder legte und der Film sowie der durch ihn entfachte internationale Wirbel inzwischen der Vergessenheit anheimgefallen sind: Diese britische TV-Produktion heizte hierzulande die nicht immer sachliche Diskussion um den Islam an, die durch die Ereignisse im Iran entfacht worden war und Jahre später durch die Affären um Salman Rushdie und Taslima Nasrin neue Nahrung erhielt.

■ Jens Grimm ist Student der Politologie und der Islamwissenschaft in Berlin.

Die syrische Menschenrechtsorganisation CDF

Jürgen Loer

Syrien ist und war niemals ein Paradies, was Menschenrechte angeht. Seit jeher mußte, wer offen seine Unzufriedenheit mit den politischen Verhältnissen bekundete oder gar deren Änderung aktiv anstrebte, damit rechnen, unversehens im Gefängnis zu landen, gefoltert oder gar umgebracht zu werden. So hat es immer Grund und Anlaß genug für die Existenz einer Menschenrechtsbewegung in diesem Land gegeben, die auf eine schon recht lange Tradition zurückblicken kann. Noch unter der französischen Mandatsherrschaft wurde 1940 von einer Reihe von Anwälten das Komitee gegen Faschismus in Libanon und Syrien gegründet, das sich vornehmlich der Opfer staatlicher Willkür annahm. Als nach der Unabhängigkeit Syriens im Jahre 1946 das Komitee aufgelöst wurde, nahmen sich die Anwaltskammern von Damaskus und Aleppo, zu denen viele der ehemaligen Mitglieder des Komitees gehörten, Menschenrechtsfragen an. Die erste Organisation, die sich ausschließlich mit der Problematik beschäftigte, wurde 1962 von dem prominenten Rechtsanwalt Muwaffaq al-Kuzbari ins Leben gerufen. Dessen Syrische Liga für Menschenrechte überstand auch den Militärcoup vom 8. März 1963 unbeschadet, der die bis heute regierende Ba'th-Partei an die Macht brachte, kam aber nach 1965 zunehmend unter staatlichen Einfluß.

Nachdem sich im November 1970 der damalige Verteidigungsminister Hafiz al-Asad an die Macht geputscht hatte, folgte zunächst eine Phase der innenpolitischen *détente*, was sich jedoch Mitte der siebziger Jahre änderte. Damals begann sich eine starke Oppositionsbewegung zu formieren, auf die das Asad-Regime mit verstärkter Repression reagierte. In dieser Situation entschloß sich im Jahre 1976 wiederum eine Reihe von Anwälten, neben der inzwischen verbotenen und in ihrer Aktionsfreiheit extrem eingeschränkten Liga Kuzbaris das Komitee für Menschenrechte zu gründen, das sich in den folgenden Jahren offen für rechtsstaatliche Verhältnisse einsetzte und u. a. die sofortige Aufhebung des seit dem 8. März 1963 geltenden Ausnahmezustandes forderte.

Die vereinten Bemühungen der Liga, des Komitees und auch der Anwaltskammer vermochten jedoch nicht zu verhindern, daß bald schon Syriens Gefängnisse aus den Nähten platzten, Folterknechte Hochkonjunktur hatten, Regimegegner ohne viel Federlesens von den Sicherheitskräften umgebracht wurden und auch unbeteiligte Zivilisten Opfer des syrischen Repressionsapparates wurden. Schließlich riefen im März 1980 die beiden Menschenrechtsorganisationen sowie die Berufsvereinigungen unter anderem der Rechtsanwälte, der Ärzte und der Ingenieure zu einem eintägigen Generalstreik auf. Das Regime reagierte darauf mit der ihm eigenen Skrupellosigkeit: Die Berufsverbände wurden aufgelöst, ihre Führungskader sowie zahlreiche einfache Mitglieder wurden verhaftet und zum Teil getötet. Nicht besser erging es den beiden ohnehin illegalen Menschenrechtsorganisationen, die nun endgültig zerschlagen wurden; lediglich einige wenige Zirkel konnten im Untergrund überleben, ohne jedoch nennenswerte Aktivitäten entfalten zu können.

Erst unter dem Eindruck der Ereignisse in Osteuropa Ende der achtziger Jahre wurde die Menschenrechtsbewegung in Syrien wiederbelebt. Nach langwierigen Diskussionen kamen die verbliebenen Zirkel überein, sich in einer Organisation zusammenzuschließen. Am 10. Dezember 1989, dem 41. Jahrestag der UN-Menschenrechtsdeklaration, war es dann soweit: Nach fast einem Jahrzehnt konnte die syrische Menschenrechtsbewegung ihre Paralyse überwinden. Die versprengten Gruppen gründeten eine gemeinsame Organisation, die *Komitees zur Verteidigung der demokratischen Freiheiten und der Menschenrechte in Syrien*, die im nicht-arabischen Ausland unter dem aus dem englischen Namen hergeleiteten Kürzel CDF (Committees for the Defence of Democratic Freedoms and Human Rights in Syria) firmiert. Sie betrachtet sich als eine gesellschaftliche, von jeglichen in- und ausländischen politischen Strömung unabhängige Organisation und nennt als Grundlage ihrer Arbeit die einschlägigen internationalen Menschenrechtskonventionen. Nach eigenen Angaben gehören ihr vor allem Anwälte, Ärzte, Journalisten, Schriftsteller, Studenten und Ingenieure an. Über die Zahl ihrer aktiven Mitglieder läßt die CDF verständlicherweise nichts verlauten; sie zieht jedoch, wie die Führung sich ausdrückt, eine „qualitative" einer „quantitativen" Organisation vor; das heißt, sie ist nicht bestrebt, eine Massenorganisation zu werden und wendet strikte Aufnahmekriterien an. Besonders um der parteipolitischen Unabhängigkeit willen wurden bis 1994 drei Viertel von insgesamt etwa 300 Anträgen auf Mitgliedschaft abgelehnt.

Im Gegensatz zu ihren Vorgängern ist die CDF nicht nur im Lande selbst präsent, sondern unterhält auch in Europa eine Organisationsstruktur. In Syrien tritt sie aus naheliegenden Gründen nicht öffentlich in Erscheinung, sondern agiert ausschließlich im Untergrund. Dadurch ist der Aktionsradius natürlich sehr begrenzt, und die Aktivitäten beschränken sich in erster Linie darauf, Berichte internationaler Menschenrechtsorganisationen zu verbreiten sowie Informationen über Fälle von Menschenrechtsverletzungen zu sammeln und außer Landes zu schaffen. Die Auslandsorganisation der CDF mit Hauptsitz in Paris soll zum einen für eine effektive Öffentlichkeitsarbeit und die Verbreitung solcher Informationen außerhalb Syriens sorgen sowie innerhalb der Europäischen Union als eine Art *pressure group* fungieren. Darüber hinaus dient die

duale Organisationsstruktur aber auch der Sicherheit. Die Auslandsorganisation übernimmt Koordinationsaufgaben für die innersyrischen Aktivitäten der CDF, um die Kontakte der Einzelkomitees untereinander so gering wie eben möglich zu halten; dadurch soll im Falle der Eliminierung eines Einzelkomitees durch die syrischen Sicherheitskräfte verhindert werden, daß als Konsequenz auch die anderen Komitees auffliegen und somit die gesamte innere Organisationsstruktur der CDF zerstört wird.

Die CDF entstand in einer Phase, in der allenthalben Hoffnungen auf eine politische Liberalisierung und damit auch auf eine spürbare Verbesserung der Menschenrechtslage in Syrien keimten. Geschürt wurden diese Hoffnungen nicht zuletzt dadurch, daß seit Beginn der neunziger Jahre eine große Zahl politischer Gefangener entlassen worden ist und andere nach jahrelanger Haft vor ein Gericht gestellt wurden. Was wie ein innenpolitischer Kurswechsel erscheinen mag, ist in Wirklichkeit jedoch nur eine kosmetische Maßnahme, die vor allem als Geste gegenüber dem Westen betrachtet werden muß. In Wirklichkeit hat sich nämlich an der Menschenrechtslage grundsätzlich nichts verbessert.

Andersdenkende werden nach wie vor verfolgt: Die freigewordenen Zellen werden zum großen Teil wiederbelegt (im Februar 1995 bezifferte die CDF die Zahl der politischen Gefangenen auf 4.600), die Gerichtsverfahren, die dem internationalen Rechtsstandard Hohn sprechen, dienen lediglich der Legalisierung begangenen Unrechts; und auch die Folter ist weiterhin der Sicherheitsdienste liebstes Instrument, um Geständnisse zu erzwingen oder Informationen zu beschaffen. Vor allem aber befinden sich immer noch etliche Oppositionelle ohne jede Aussicht auf Entlassung seit mehr als einem Jahrzehnt in Haft. Ein Fall von vielen ist Riyad al-Turk, Chef des oppositionellen KP-Politbüros, der im Herbst 1980 in die Fänge des syrischen Unterdrückungsapparates fiel und seitdem, selbstverständlich ohne Prozeß, in Isolationshaft gehalten und kontinuierlich gefoltert wird. Von den scheinhumanitären Maßnahmen des Regimes konnte er nur sehr gering profitieren: Die einzige ihm bislang gewährte „Hafterleichterung" bestand darin, daß seine Ehefrau ihn im Sommer 1993 erstmals besuchen durfte.

Daß die Menschenrechte auch im Syrien der 90er Jahre mit Füßen getreten werden, bekam schließlich auch die CDF selbst zu spüren. Nachdem sie im In- und Ausland zunehmend Aufmerksamkeit erregt hatte, entschloß sich das Regime um die Jahreswende 1991/92 zum Gegenschlag: Zwischen dem 18. Dezember und dem 31. Januar wurden mehr als hundert CDF-Aktivisten und zum Teil auch deren Angehörige verhaftet. Die meisten wurden zwar in den folgenden Wochen wieder freigelassen; zehn CDF-Mitglieder, darunter der Sprecher des Generalsekretariats, der Anwalt Aktham Nu'aissa, blieben jedoch in Haft, wurden schwer gefoltert und im März 1992 vor das Oberste Staatssicherheitsgericht gestellt, von dem sie zu Freiheitsstrafen zwischen fünf und zehn Jahren verurteilt wurden. Aber auch dieser Prozeß hatte mit Rechtsstaatlichkeit so gut wie nichts gemein: So war beispielsweise die Verhandlung nicht öffentlich, und die Verurteilten konnten keine Berufung einlegen. Selbstredend wurden natürlich auch die Vorwürfe an die Sicherheitsdienste, die Angeklagten gefoltert zu haben, vom Gericht schlichtweg ignoriert, obwohl es sich davon selbst überzeugen konnte: Der einzige internationale Prozeßbeobachter, Asma Khader von der Internationalen Juristenkommission, berichtete, daß zwei der Angeklagten, Aktham Nu'aissa und Nizar Nayyuf, von den Folterungen so gezeichnet waren, daß sie weder stehen noch laufen konnten und von anderen gestützt werden mußten. Die zehn Verurteilten befinden sich weiterhin in Haft und werden nach wie vor gefoltert, obwohl sich zahlreiche internationale Organisationen für sie einsetzen und ihre Freilassung oder zumindest einen fairen, dem internationalem Rechtsstandard entsprechenden Prozeß fordern.

Aus tiefer Überzeugung, daß die Demokratie für den gesellschaftlichen und kulturellen Fortschritt unabdingbar ist und die Respektierung der Menschenrechte diesen Fortschritt bewirkt, und aus tiefer Überzeugung, daß das Leben ohne das Recht auf freie Meinungsäußerung nicht vorwärtsschreiten kann, geben wir an diesem Tag, der den Völkern teuer ist, die Gründung der 'Komitees zur Verteidigung der demokratischen Freiheiten und der Menschenrechte in Syrien' bekannt.
(Aus dem Gründungskommuniqué der CDF vom 10. Dezember 1989)

Die Verhaftung ihrer führenden Repräsentanten bedeutete zwar einen schweren Schlag für die CDF, aber keineswegs deren Ende: Sie ist immer noch, wenngleich reduziert, innerhalb Syriens aktiv und hat vor allem internationale Anerkennung gefunden. Die CDF arbeitet mit zahlreichen internationalen NGOs sowie mit der Menschenrechtskommission der UNO zusammen und ist Mitglied der FIDH (Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme). In den ersten fünf Jahren ihres Bestehens veröffentlichte sie 17 Berichte über die Menschenrechtssituation in Syrien, zum Teil gemeinsam mit amnesty international und der UNO-Menschenrechtskommission, und organisierte in Europa fünf große Tagungen zu Menschenrechtsfragen. Haytham Manna, Vorsitzender der Auslandsorganisation und Vize-Präsident der FIDH, erhielt 1993 von der Stadt Nürnberg und 1995 von der tschadischen Hauptstadt N'djamena Auszeichnungen für seine Verdienste um die Menschenrechte; 1993 wurde er für den Menschenrechtspreis der UNO vorgeschlagen.

Noch im Februar 1995 diffamierte der Repräsentant der Arabischen Republik Syrien in der UNO-Menschenrechtskommission die CDF als terroristische, vom Ausland gesteuerte Organisation, die kriminell sei und die innere und äußere Sicherheit des Staates Syrien gefährde. Allein diese Reaktion belegt schon die Bedeutung der CDF, die zwar nicht in der Lage ist, kurzfristig auf eine Verbesserung der Menschenrechtslage hinzuwirken. Ihr kommt aber der Verdienst zu, immer wieder die Aufmerksamkeit auf die anhaltenden Menschenrechtsverletzungen in Syrien zu lenken und unter anderem die internationale Presse mit einschlägigen Informationen zu versorgen. Dies ist gewiß nicht der Sieg, aber ein erster und wichtiger Erfolg im Kampf um die Respektierung der Menschenrechte in Syrien.

■ Jürgen Loer arbeitet als freier Journalist in Saarbrücken.

Reinhard Schulze: Geschichte der Islamischen Welt im 20. Jahrhundert

München: C.H. Beck, 1994.

Jürgen Rogalski

In einer Zeit der allgemeinen Hochkonjuktur der großen Verein fachungen haben sich auch die gängigen „westlichen“ Muster zur Wahrnehmung der „islamischen“ Welt weitgehend auf eine simple Grundvariante verständigt. Nicht erst mit der „Kultur-Knall-Theorie“ (SZ) des Harvard-Gelehrten Samuel Huntington, die sich seit ihrem Erscheinen 1993 auf dem Ideen-Markt rasch durchsetzen konnte, wurde „der islamische Fundamentalismus“ zu einem universalen Bedrohungspotential hochstilisiert. Die Erklärungen für dieses Phänomen rekurrieren dabei zumeist, mehr oder weniger, auf eine religiös-kulturelle bzw. „zivilisatorische“ Bedingtheit im Islam.

Der nahezu bruchlose Übergang zum Feindbild Islam nach dem Untergang des Kommunismus ist hierzulande nicht zuletzt auch von nahost-spezialisierten Sozialwissenschaftlern gestützt und nachvollzogen worden. Deren Hauptanliegen ist es in diesem Zusammenhang vor allem, eine prinzipielle Unvereinbarkeit von Islam und universell gültigen Postulaten der modernen Welt, insbesondere der Demokratie und den Menschenrechten, nachzuweisen. In geradezu „fundamentalistischer“ Manier wird von dieser Seite eine grundsätzliche Wesensfremdheit von Islam und Moderne konstatiert.

Daß solche Darstellungen in weiten Kreisen unkritisch und bereitwillig akzeptiert werden, liegt nicht allein an der vorübergehenden Konjunktur eines bestimmten Feindbildes, sondern hat tiefere Wurzeln. Seit dem Kolonialismus hat es die „westliche“ Seite konsequent vermieden, die „eigenen“, aus der Erfahrung der neuzeitlichen Evolution hin zur Moderne gewonnenen Begriffe und Kategorien auch auf die islamischen Gesellschaften anzuwenden. Zunächst Instrument unmittelbarer geistig-kultureller Machtausübung, wurde daraus ein bis heute wirksamer Mechanismus der Ausgrenzung. So werden islamisch bestimmte (und andere nichteuropäische) Gesellschaften bis heute selektiv von den Prinzipien der Menschenrechte und des Völkerrechts ausgeschlossen, wie beispielsweise der Umgang des „Westens“ mit der Türkei immer wieder von neuem vorführt. Genau an diesem Punkt setzt Reinhard Schulzes „Geschichte des Islamischen Welt im 20. Jahrhundert“ konzeptionell an.

All denjenigen, die bereit sind, sich auf eine komplexere und unkonventionelle Deutung einzulassen, bietet die Studie des Bamberger Islamwissenschaftlers reichhaltige Information, vor allem aber die Anregung zu einer Neubeurteilung der Entwicklungen in der zeitgenössischen islamischen Welt. Dabei kann Schulze in beachtlichem Maß auf eigene Forschungen zurückgreifen, allen voran seine Studie „Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert“ (Leiden 1990).

Der Autor bewegt sich abseits konventioneller Deutungsmuster, er „bürstet die islamische Geschichte gegen den üblichen Strich“ (FAZ). Seine Forderung nach einer „grundsätzlichen Revision der Historiographie“ (S. 16) zielt darauf, die islamische Geschichte in den allgemeinen historischen Prozeß zu integrieren. Die islamischen Gesellschaften werden nicht als abgeschlossener Kulturkreis behandelt, dessen Entwicklung ganz eigenen, von „unseren“ europäischen grundsätzlich verschiedenen Regeln gehorcht; vielmehr werden die Begriffe der Moderne, wie „bürgerliche Gesellschaft“ und „Öffentlichkeit“, konsequent auf eigenständige Prozesse in islamischen Gesellschaften angewendet.

Ziel Schulzes ist es, „die Eigenständigkeit der islamischen Moderne wie die Universalität der Moderne als Weltzeit sichtbar und verstehbar“ zu machen (S. 24). Sein theoretisches Fundament beruht auf der prinzipiellen Gleichzeitigkeit („Synchronie“) universaler Entwicklungsprozesse in der Neuzeit und einer sich daraus ergebenden „Übersetzbarkeit“ historiographischer Begriffe und Konzeptionen. Darin ist der Autor zweifellos der Geschichtsschreibung von Braudel und Wallerstein verpflichtet. Allerdings wäre eine nähere Reflektion und Definition der verwendeten Begriffe vor dem Hintergrund der europäischen wie der „orientalischen“ Entwicklung wünschenswert gewesen. So bleibt selbst der Begriff der „politischen Öffentlichkeit“, der für Schulzes Interpretationsrahmen zentral ist (S. 17), reichlich unpräzise.

Das Reservat „Orient“, in das die islamische Geschichte seit dem Zeitalter des Kolonialismus häufig eingepfercht wurde, soll aufgebrochen und schließlich aufgehoben werden. Bereits in der islamischen Geschichte der letzten Jahrhunderte sieht Schulze deutliche Anzeichen dafür, daß es parallel zur neuzeitlichen Entwicklung in Europa seit dem 16. Jahrhundert eigenständige Entwicklungen in der islamischen Welt gegeben hat, die „einen Anteil an der Herausbildung einer neuzeitlichen, oder wenn man will 'modernen' Kultur“ (S. 12) belegen.

Der Verfasser macht keinen Hehl daraus, daß er die islamische Kultur, oder gar „den Islam“ nicht für den Hauptbestimmungsfaktor des behandelten historischen Prozesses hält. Daß die islamische Kultur hier dennoch im Mittelpunkt steht, ergebe sich aus dem gewählten Interpretationsrahmen, der Entwicklung der „politischen Öffentlichkeit“ (S. 17).

Ohne die politische und wirtschaftliche Entwicklung zu vernachlässigen, geht es in erster Linie um den Beitrag einer sich stets wandelnden islamischen Kultur zu diesem wesentlichen Prozeß neuzeitlich-moderner Entwicklung.

REINHARD SCHULZE

GESCHICHTE DER ISLAMISCHEN WELT IM 20. JAHRHUNDERT



Das Buch gliedert sich chronologisch in 6 Kapitel, die jeweils einen diesbezüglichen Entwicklungszusammenhang behandeln, beginnend mit der kolonialen Erfahrung („Islamische Kultur und koloniale Moderne 1900 - 1920") bis hin zum Zusammenbruch der ideologischen Weltsichten nach 1989 („Islamische Kultur und zivile Gesellschaft 1989 - 1993"). Obwohl der Interpretationsrahmen die Struktur des Buches bestimmt und in der Darstellung immer präsent bleibt, zeichnet der Autor in zahlreichen Abschnitten, die exemplarisch der Entwicklung einzelner Länder bzw. Regionen gewidmet sind, ein außerordentlich facettenreiches Bild. „Sonderfälle" (wie z.B. der Iran) werden differenziert herausgearbeitet, transnationale und internationale Abhängigkeitsstrukturen aufgezeigt.

Innerhalb der einzelnen Kapitel hält sich der Autor konsequent an die von ihm postulierte Synchronie. Diese konzeptionelle Strenge hat freilich ihren Preis. Reinhard Schulze hat in dieser Hinsicht nicht nur sich selbst viel abverlangt, auch der Leser hat daran sein Päckchen zu tragen. Die Strukturierung nach dem Kriterium der Gleichzeitigkeit entspricht zwar konsequent dem methodischen Ansatz; der Lesbarkeit der Darstellung und der Faßbarkeit der Zusammenhänge kommt dies nicht immer zugute. So behandeln beispielsweise gerade mal 30 Seiten, die den Entwicklungen der 60er Jahre gewidmet sind, den Weg Algeriens zum Einparteienstaat, die Entwicklung Saudi-Arabiens zur künftigen Hegemonialmacht des „islamischen Blocks", den „Islam als Ideologie der sozialen Befreiung" in Ägypten, „Islamische Dissidenten in Iran", den „Stellvertreterkrieg im Jemen", die Machtergreifung des Ba`thismus in Syrien und im Irak, die Entwicklung der „palästinensischen Nationalpolitik" und schließlich noch den „islamischen Republikanismus" Qadhafis in Libyen (214-44). Regionale und nationale Entwicklungszusammenhänge können so nur über einen relativ kurzen Zeitraum dargestellt werden; nicht immer wird „der Faden" in den folgenden Kapiteln wieder aufgenommen.

Schulzes Buch ist als Einführung für gänzlich „Unbeleckte" sicher weniger geeignet, obwohl es gerade darauf zielt, in der hiesigen Öffentlichkeit vorherrschende Muster der Wahrnehmung der islamischen Welt zu brechen. Aufgrund seiner komplexen Struktur und anspruchsvollen Konzeption wird es wohl - leider - kaum zu einer handbuchartigen Gesamtdarstellung für ein allgemeineres Publikum werden können.

In diesem hohen Anspruchsniveau liegt jedoch andererseits ein großer Wert. Es ist zu erwarten, daß von dieser Veröffentlichung ein wichtiger Impuls für zukünftige sozialwissenschaftliche Arbeiten zur modernen islamischen Geschichte ausgehen wird. Ungeachtet der beeindruckenden Fülle von Belegen, mit denen die Darstellung abgesichert ist, wird sich die längerfristige Bedeutung dieses Ansatzes erst durch detaillierte Einzeluntersuchungen erweisen, die das vorgeschlagene Interpretationsmuster ebenso konsequent weiterhin auf den Prüfstand stellen, wie es von Reinhard Schulze entwikelt wurde. Daß Schulze mit seinem Ansatz, die Texte konsequent „gegen den Strich" zu lesen und seine Ergebnisse in den weitreichenden historiographischen Zusammenhang der Moderne einzuordnen, weiterhin auf die naserümpfende Skepsis „konservativer", meist philologisch orientierter Forscher stoßen wird, ist allerdings jetzt schon sicher.

■ Jürgen Rogalski ist Islamwissenschaftler und forscht zur Zeit über die islamische Reformbewegung im Sudan.

Christiane Perregaux: Frauen der Wüste

Hamburg (Verlag Libertäre Aktion) o.J. (1994)

Bärbel Reuter

Die Westsahara gehört zu den weißen Flecken in der aktuellen Nachrichtenlandschaft, obwohl es sicher genug zu berichten gäbe. Zur Zeit laufen die Vorbereitungen für das lange angekündigte Referendum, in dem sich die Bevölkerung zwischen der Zugehörigkeit zu Marokko und der Unabhängigkeit entscheiden soll.

Das jetzt in einem kleinen Hamburger Verlag erstmals in Deutsch veröffentlichte Buch Christiane Perregaux' erschien erstmalig 1990 in französischer Sprache und beruht auf Gesprächen, die die Autorin im Jahr 1988 mit Frauen zum größten Teil in den vier großen sahrauischen Flüchtlingslagern auf algerischem Boden führte. Dennoch ist dieses Buch nicht veraltet. Es gestattet einen Einblick in das Leben von Flüchtlingsfrauen, die versuchen, das Leben in Lagern in einer unwirtlichen Wüstenumgebung zu organisieren und erträglich zu machen, mehr noch: deren Ziel es ist, die Voraussetzungen für einen zukünftigen unabhängigen Staat „Demokratische Arabische Republik Sahara" zu schaffen, indem Institutionen und Bildungsmöglichkeiten geschaffen werden, die die nötigen ExpertInnen hervorbringen sollen für einen Staat, dessen Schaffung nach wie vor unsicher ist.

Die vier großen Flüchtlingslager in Algerien, die nach den vier großen Städten in der Westsahara El Aaiun, Smara, Dakhla und Ausert benannt sind, existieren seit 1975. Sie bieten rund 160.000 Sahrauis eine vorübergehende Heimat und werden überwiegend von Frauen, Kindern und Alten bewohnt, während die Männer mit der Waffe für die Polisario kämpfen. Die Frauen sind es auch, die die Lager organisieren und den Grundstein für einen Staat in nationaler Selbstständigkeit legen, sie sind es, die die Sache der Polisario im Ausland vertreten. Die verschiedenen Lager und die unterschiedlichen Aspekte des Lagerlebens stellt Christiane Perregaux durch Portraits einzelner Frauen dar, mit denen sie Gespräche führte. Sie läßt die Frauen zu Wort kommen und bleibt eng an den einzelnen Schicksalen. Am intersivsten wird ihre Darstellung, wenn sie die Erfahrungen wiedergibt, die die Frauen im marokkanisch besetzten Landesteil machten, bevor sie die Flucht ins Ungewisse wagen konnten. Hier wird einmal mehr deutlich, daß die Menschenrechtsfrage in unserem Marokkobild keine hervorragende Position einnimmt, nicht was die Situation in der von Marokko besetzten Westsahara betrifft, und auch nicht, was die Lage in Marokko selbst angeht. Das eigentliche Interesse der Autorin und ihrer Protagonistinnen richtet sich aber auf den Kampf der Frauen für einen eigenen Staat und für eine angemessene Beteiligung von Frauen an dem noch zu schaffenden Gemeinwesen. Von größter Bedeutung ist dabei die „Schule der Frauen", in der Frauen die für den Aufbau einer Infrastruktur notwendigen Fähigkeiten vermittelt werden und in der sie auf erzieherische Tätigkeiten, Krankenpflege, aber auch auf die notwendige Verwaltungsarbeit vorbereitet werden. Die jüngere Generation erhält darüberhinaus eine weitergehende Schul- und Universitätsbildung in Algerien, in Europa oder Kuba, um auch höherqualifizierte Arbeiten im zukünftigen Staat übernehmen zu können. Doch nicht nur rein praktische und pragmatische Lösungen stehen im Vordergrund, sondern auch die Frage, wie Tradition und Moderne miteinander verbunden werden können. Traditionelle Medizin und Dichtkunst werden beispielhaft für den Versuch genannt, das als sinnvoll anerkannte Wissen der Mütter und Großmütter in das moderne Alltagsleben zu überführen. Auf der anderen Seite spiegelt sich in veränderten selbstbestimmteren Heiratspraktiken und einem neuen generationenübergreifenden Dialog der Wunsch nach neuen Umgangsformen im Alltag wieder.

Christiane Perregaux' Buch ist parteisch - und das ist gut so. Es gibt einen beeindruckenden Einblick in die Schicksale, Träume und Aktivitäten von sahrauischen Frauen und damit in das Leben eines Volkes, das in der Weltöffentlichkeit allzuleicht übersehen wird. Bei aller immer noch notwendigen Informationsarbeit und Solidarität neigt die Autorin jedoch zu einer Romantisierung des Lebens in den Camps und der nicht zu leugnenden Errungenschaften dieser Frauen in den vergangenen Jahren, indem sie Schwierigkeiten ausblendet. Dieses Manko wird nur teilweise von dem sehr guten und für diese Ausgabe verfaßten Nachwort des Publizisten Karl Rössel aufgehoben. Lediglich ganz am Rande tauchen in kleinen Bemerkungen und Halbsätzen Hinweise darauf auf, daß alles nicht so einfach vonstatten geht, wie es zunächst wirkt. Es findet ein Umbruch von Alt zu Neu, von der rigiden sozialen Hierarchie der Nomadengesellschaft zur gleichberechtigteren der Lager statt. Doch bleibt unklar, welche Wirkungen das auf die Gesellschaft hat. Die Ambitionen der Töchter unterscheiden sich stark von denen der Mütter. Wie leben sie damit? Das Verhältnis der Geschlechter zueinander wird sicherlich spätestens zu dem Zeitpunkt problematisch, wenn Frieden herrscht. Wie sieht es heute aus? Auseinandersetzungen innerhalb der Polisario werden nicht erwähnt, die Folgen andauernder Kämpfe auf das gesellschaftliche Gefüge werden nicht thematisiert. Wir können nichts anderes als diese Frauen bewundern, wenn wir all ihre Leistungen, all die bewahrte Hoffnung, all ihren Einsatz betrachten. Doch würde ein etwas kritischerer Blick, etwas neugierigere Fragen dieser Bewunderung keinen Schaden zufügen. Es würde vielmehr deutlich werden, daß wir es mit Menschen aus Fleisch und Blut zu tun haben, nicht mit einem idealisierten revolutionären Subjekt, welches bei der ersten unvermeidlichen Enttäuschung unserer Wunschvorstellungen unsere Solidarität verliert.

■ Bärbel Reuter, Mitarbeiterin der Redaktion, promoviert gegenwärtig an der Universität Bamberg über die religiöse Praxis junger muslimischer Frauen in Ägypten.

Klaus Bittermann (Hg.): Identität und Wahn. Über einen nationalen Minderwertigkeitskomplex

Edition Tiamat, Berlin 1994.

Ulrike Dufner

Der von Klaus Bittermann herausgegebene Sammelband ist in die Bemühungen eines Teils der Linken in der Bundesrepublik einzuordnen, Begriffe wie Identität - politische, kulturelle oder nationale - vollkommen in Frage zu stellen und insbesondere innerhalb der Linken seit den 68ern Spuren eines Nationalismus aufzuspüren. Der Band ist auch als ein Beitrag gegen eine bestimmte Strömung innerhalb der Linken zu verstehen, die von der Möglichkeit ausgeht, der Diskurs um nationale Identität könne mit linken, fortschrittlichen Inhalten gefüllt und geläutert werden.

Die einzelnen Beiträge haben sich aus verschiedensten Blickwinkeln dem Thema angenähert. In dem ersten Beitrag versucht der Herausgeber, Klaus Bittermann, eine Kontinuität vom Konzept der 'politischen Identität' der RAF bis hin zum Historikerstreit aufzuzeigen. Letztlich wirft er den politischen Bewegungen seit der RAF vor, sich durch die Verwendung von Identitätskonzepten von den eigentlich relevanten politischen Zielen abgewandt und auf eine individuelle Selbstverwirklichung (die RAF) bzw. die Überwindung der Sinnkrise im linksliberalen Mittelstand (Cohn-Bendit et al.) konzentriert zu haben.

Dennoch bleibt der Autor uns einige Antworten schuldig: In welchem Verhältnis standen die Konzepte von 'Identität' zu den politischen Tätigkeitsfeldern, auf denen sich die einzelnen Gruppen und Bewegungen begaben? Welches waren die relevanten Fragestellungen in den einzelnen Phasen der Linken? Wie wirkte sich der Rückgriff auf 'Identitätskonzepte' in der politischen Praxis aus? Und schließlich muß die Frage aufgeworfen werden, was die jeweiligen politischen Forderungen hätten sein sollen bzw. welche gegenwärtig die relevanten sind?

Während Bittermann an dem Konzept Identität kritisiert, daß dieses immer ausgrenzend gegen 'Fremdes', 'Nicht-Identisches' sei, hält Michael Scharang in dem zweiten Beitrag des Bandes den Begriff Identität an sich für Unsinn.'Ich bin ich', als die verkürzte Formel von Identität - so Scharang - sei nicht nur tautologisch, sondern berge Konservatismus und Restauration in sich. Scharang zeigt dies anhand der historischen Herausbildung und Rolle des Begriffs 'Identität' im politischen Diskurs.

Einen interessanten Ansatz liefert Robert Kurz, der die Identitäts-Ideologie als Suche nach Fixierung im endlos losgelassenen Prozeß des verrückten gesellschaftlichen Fetischs' (S. 46) zu analysieren versucht. Er stellt also Ideologien, die auf 'Identität' basieren, in Zusammenhang mit kapitalistischer Modernisierung, gesellschaftlichem Wandel und einer permanenten Sinnentleerung. In diesen Kontext reiht sich auch der Beitrag von Rudolf Walthers ein. Er hebt den Aspekt hervor, daß es eine irgend geartete Identität an sich nicht gibt, sondern diese zur Einbindung des Volkes konstruiert wird.

Die Beiträge dieses Sammelbandes sind als Diskussionsgrundlage interessant und bieten einen Einblick in sehr verschiedene Aspekte der Frage 'Identität', auch wenn sie kaum neue Ansätze darstellen. Es fehlen wesentliche Beiträge, die für eine Auseinandersetzung notwendig sind. Die - bis auf wenige Ausnahmen - sehr allgemein gehaltenen Artikel lassen eine konkrete Analyse der Anwendung des Begriffs 'Identität' in der politischen Praxis der Bundesrepublik vermissen.

Es wäre wichtig, beispielsweise aufzuzeigen, wie der Begriff 'Identität' in der Diskussion um die AusländerInnengesetzgebung von Seiten der Bundesregierung wie der Opposition benutzt und in praktische, institutionelle, rechtliche etc. Politik umgesetzt wird. Ebenso wird nicht analysiert, ob ein qualitativer Unterschied im aktuellen Gebrauch des Begriffs Identität und seiner politischen Praxis im Vergleich zu den 70er Jahren besteht, d.h. die gegenwärtige politische Relevanz wird nicht hinreichend aufgezeigt.

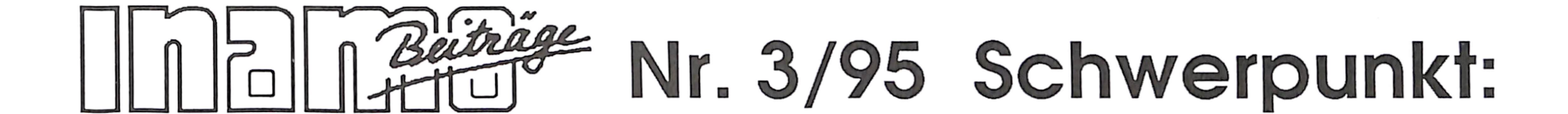
Die Tatsache, daß in dem Band kein einziger Beitrag von einer Frau geschrieben oder sich dem Thema aus feministischer Perspektive annähert, ist eine wesentliche Schwäche. Gerade in der feministischen Bewegung wird um Begriffe wie Identität, Rollenzuweisung etc. heftig debattiert und Frauen wird innerhalb des patriarchalisch geführten Diskurses und der praktischen Umsetzung sehr wohl eine 'Identität' verordnet.

■ Ulrike Dufner, Mitarbeiterin der Redaktion, promoviert zur Zeit über Islamismus in Ägypten und der Türkei.

Veranstaltungshinweise

An dieser Stelle möchten wir gerne einen kleinen Veranstaltungskalender einführen, in dem interessante Ausstellungen, Vorträge, Seminare und Konferenzen vorangekündigt werden. Leider überfordert es unsere Redaktion zeitlich wie finanziell, solche Termine regelmäßig zu erfragen. Darum möchten wir Sie anregen, uns Termine frühzeitig mitzuteilen, indem Sie eine kurze Nachricht an folgende Adresse senden:
INAMO-beiträge, Bismarckstr.8, 91054 Erlangen. Wir drucken sie dann gerne an dieser Stelle ab.

3. - 7. Juli 1995 in Kassel
Symposium: *„Frauenbewegungen in „islamischen" Ländern - unter besonderer Berücksichtigung der arabischen Länder Nordafrikas, der Türkei und der mittelasiatischen Republiken der GUS"*
Veranstaltet von der interdisziplinären Arbeitsgruppe Frauenforschung der Universität Gesamthochschule Kassel in Zusammenarbeit mit der Hessischen Landeszentrale für politische Bildung. Verantwortlich: Prof. Dr. Ayla Neusel und Dr. Claudia Schöning-Kalender. Weitere Informationen unter Tel.: 0561-804 2714



Nr. 3/95 Schwerpunkt:

Der „Friedensprozeß" im Nahen Osten

Initiiert, blockiert, ... analysiert

„Der, welcher wußte, schloß die Lippen dicht,
und der, welcher redete, wußte nicht ...“

(Ahmad Schamlu)

Postvertriebsnr.: A 13966